

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE ARTES

Doutorado em Multimeios

O Êxtase no Futebol.

A comunicação ritual e suas experiências sensoriais

Murilo d'Almeida Machado

Campinas, 2005

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE ARTES

Doutorado em Multimeios

O Êxtase no Futebol.

A comunicação ritual e suas experiências sensoriais

Murilo d'Almeida Machado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Multimeios da UNICAMP, para obtenção do grau de Doutor em Multimeios, sob orientação da **Prof. Dr. Etienne Samain.**

Campinas, 2005

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

M18e	<p>Machado, Murilo d'Almeida. O êxtase no futebol : a comunicação ritual e suas experiências sensoriais / Murilo d'Almeida Machado. -- Campinas, SP : [s.n.], 2005.</p> <p>Orientador: Etienne Ghislain Samain. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes.</p> <p>1. Bateson, Gregory, 1904-1980. 2. Antropologia. 3. Cognição. 4. Futebol. 5. Êxtase. 6. Rituais. 7. Comunicação – Aspectos psicológicos. I. Samain, Etienne Ghislain. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Artes. III. Título.</p>
------	--

Palavras -chave em inglês (Keywords): Anthropology.
Cognition.
Soccer.
Ecstasy.
Rituals.
Communication – Psychological aspects.

Área de concentração: Antropologia visual.

Titulação: Doutor em Multimeios.

Banca examinadora: Etienne Ghislain Samain, Guilherme Raul Ruben, Marcius Cesar Soares Freire, Simoni Lahud Guedes.

Data da defesa: 16.02.05

*Para minhas queridas filhas Luana e Maira, pelos meus momentos de ausência;
para minha esposa Rosângela, pelos seus momentos de apoio e
companheirismo – dedico este trabalho.*

“Vejam vocês em que dá a mania da justiça e da objetividade! Um cronista apaixonado havia de retocar o fato, transfigurá-lo, dramatizá-lo. Daria à estúpida e chata realidade um sopro de fantasia. Falaria com os arreganhos de um orador canastrão. Em vez disso, os rapazes cingiram-se a uma veracidade parva e abjeta. Ora, o jornalista que tem o culto do fato é profissionalmente um fracassado. Sim, amigos, o fato em si mesmo vale pouco ou nada. O que lhe dá autoridade é o acréscimo da imaginação.”

Nelson Rodrigues

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Etienne Samain, pela valorosa orientação, pelas críticas que serviram de estímulo, pela confiança e, sobretudo, por compreender os momentos difíceis que passei durante o período do doutorado, em decorrência do falecimento de minha mãe.

Aos Prof. Dr. Robin Wright e Prof. Dr. Marcius Freire, pelas valiosas sugestões dadas no exame de qualificação.

Aos colegas da Universidade Paulista – UNIP: coordenadoras do curso de Psicologia (no qual ministrou a disciplina de Antropologia) Prof.a Cláudia Fhus e Prof.a Rosana Garcia; coordenadora do curso de Propaganda e Marketing (no qual ministrou a disciplina de Teoria da Comunicação) Prof.a Daniela Tincani e líder da disciplina de Antropologia, Prof. Dr. Silas Guerriero, pelo apoio e compreensão durante o período de doutorado, no qual tive que dividir as duas atividades.

À minha querida companheira Rosângela Gonçalves Peccinini Machado, pelo incentivo, pela confiança, pela compreensão quanto às minhas ausências e pelo constante apoio.

Ao Prof. Dr. Alcides Cardoso dos Santos e ao Prof. Rui Pércio, amigos de todas as horas.

Sumário

Agradecimentos	7
Resumo	12
Apresentação.....	13
Introdução.....	17
Linha teórica	18
Por uma visão intercontextual das experiências do êxtase.....	18
Por uma Antropologia da Comunicação: Gregory Bateson	24
Aspectos metodológicos	29
1 – O ritual do futebol.....	34
1.1 – Noções gerais	35
1.2 – Espaço, tempo e interações rituais	42
Espaço ritual	42
Tempo ritual	45
Interações	51
2 – A comunicação ritual no futebol.....	54
2.1 – As mensagens trocadas nas interações rituais.....	55
Tipificação dos comportamentos e das experiências emocionais representadas como mensagens.....	56
Pranchas fotográficas dos “comportamentos” e “experiências emocionais”	65
Realização e frustração	105
2.2 – Cismogênese	110
2.2.1 – Dinâmica das interações rituais	110
Seqüência fotográfica diacrônica do ritual do futebol.....	115
2.2.2 – Sistema cismogênico de interação.....	127
Cismogênese em Gregory Bateson	127
A cismogênese no futebol.....	142
3 - O Êxtase	146
3.1 – Noções gerais	147
Êxtase ou transe?	149

Experiência sensorial ritual	160
3.2 – O êxtase e as experiências sensoriais no futebol	165
Processo cismogênico de indução do êxtase e das experiências sensoriais no ritual do futebol	165
Fatores de restrição à cismogênese no futebol	178
4 – A construção da significação das experiências sensoriais no ritual do futebol	183
4. 1 – Sistemas de Codificação-avaliação	184
Teoria dos Tipos Lógicos: o paradoxo de Russell	190
4.2 – A crença e a construção da significação das experiências sensoriais no ritual do futebol	198
Os “momentos semiológicos” desta significação	201
Uma teoria semiológica da crença	204
A construção da significação do êxtase como experiência ritual	214
4.3 – Conseqüências das experiências sensoriais no futebol: “isto é apenas um jogo?”	218
Fanatismo	220
Violência	228
5 – Contexto cultural em Gregory Bateson	232
5. 1 - <i>Ethos</i> e o <i>eidos</i>	233
Um filho de Cambridge	234
Caráter cultural	249
5.2 - Deutero-aprendizagem	253
5.3 – A standardização cultural a partir do contexto do futebol?.....	261
O <i>eidos</i> no futebol.....	267
O <i>ethos</i> no futebol.....	273
Conclusão	278
Bibliografia	283

Índice de Pranchas

- Prancha 1: INICIAÇÃO, 65
- Prancha 2: MANDINGA e EXPECTATIVA, 66
- Prancha 3: RELIGIOSIDADE e EXPECTATIVA I, 67
- Prancha 4: RELIGIOSIDADE e EXPECTATIVA II, 68
- Prancha 5: FANATISMO e ORGULHO, 69
- Prancha 6: AUTO-AFIRMAÇÃO e ORGULHO I, 70
- Prancha 7: AUTO-AFIRMAÇÃO e ORGULHO II, 71
- Prancha 8: AUTO-AFIRMAÇÃO e ORGULHO III, 71
- Prancha 9: AGRESSÃO SIMBÓLICA I, 72
- Prancha 10: AGRESSÃO SIMBÓLICA II, 73
- Prancha 11: AGRESSÃO SIMBÓLICA III, 74
- Prancha 12: LUDÍBRIO, 75
- Prancha 13: INCENTIVO e ALEGRIA I, 76
- Prancha 14: INCENTIVO e ALEGRIA II, 77
- Prancha 15: COMEMORAÇÃO e ALEGRIA I, 78
- Prancha 16: COMEMORAÇÃO e ALEGRIA II, 79
- Prancha 17: COMEMORAÇÃO e ALEGRIA III, 79
- Prancha 18: AUTO-AFIRMAÇÃO e EUFORIA, 80
- Prancha 19: COMEMORAÇÃO e EUFORIA, 81
- Prancha 20: COMEMORAÇÃO e RAIVA EUFÓRICA, 83
- Prancha 21: COMEMORAÇÃO e EUFORIA COM CHORO, 84
- Prancha 22: COMEMORAÇÃO e ÊXTASE EUFÓRICO, 85
- Prancha 23: TORCIDA e AFLIÇÃO I, 86
- Prancha 24: TORCIDA e AFLIÇÃO II, 87
- Prancha 25: TORCIDA e AFLIÇÃO III, 88
- Prancha 26: LAMENTAÇÃO e AFLIÇÃO, 89
- Prancha 27: LAMENTAÇÃO e RAIVA AFLITIVA, 90
- Prancha 28: LAMENTAÇÃO e DESESPERO, 91
- Prancha 29: LAMENTAÇÃO e DESESPERO I, 92
- Prancha 30: LAMENTAÇÃO e DESESPERO II, 93

- Prancha 31: RECLAMAÇÃO e RAIVA I, 94
- Prancha 32: RECLAMAÇÃO e RAIVA II, 95
- Prancha 33: RECLAMAÇÃO e RAIVA III, 96
- Prancha 34: PROTESTO e RAIVA, 97
- Prancha 35: INTIMIDAÇÃO FÍSICA e ANIMOSIDADE, 98
- Prancha 36: INTIMIDAÇÃO FÍSICA e CÓLERA, 99
- Prancha 37: INTIMIDAÇÃO FÍSICA e CÓLERA, 100
- Prancha 38: AGRESSÃO FÍSICA e CÓLERA, 101
- Prancha 39: AGRESSÃO FÍSICA e ÊXTASE COLÉRICO I, 102
- Prancha 40: AGRESSÃO FÍSICA e ÊXTASE COLÉRICO II, 103
- Prancha 41: AGRESSÃO FÍSICA, 104

Resumo

Este trabalho consiste em uma análise, do ponto de vista antropológico e semiológico, da comunicação ritual que ocorre nos estádios de futebol, tendo como foco a observação do processo de ação indutor das experiências rituais dos torcedores, em particular as experiências do êxtase. A análise incidiu sobre a observação de um material gravado da mídia eletrônica durante o Campeonato Paulista, Campeonato Brasileiro, Copa do Brasil e Copa “Libertadores da América”, entre 2001 e 2004, do qual foram produzidas 135 fotografias, em que a gestualidade e a expressão facial dos torcedores tornaram-se importantes referências.

Apresentação

Organizar uma tese, dispondo seu conteúdo de forma a criar um fluxo de conhecimento que seja ao mesmo tempo didático e agradável ao leitor, envolve um trabalho de arquitetura muitas vezes complexo. Todos os que se propõem a realizá-lo sabem disso. No nosso caso, tivemos que formular um conteúdo e engendrar tal arquitetura tendo em mente, em linhas gerais, **três objetivos principais**: a descrição e análise das experiências rituais, em particular as experiências extáticas; a descrição e análise da dinâmica da comunicação ritual no futebol e o estudo das idéias de Gregory Bateson (1904-1980).

Confesso que houve certa dificuldade para organizar tais conteúdos de forma satisfatória. Houve, anteriormente, uma tentativa de organizar a arquitetura desta tese, dividindo-a em duas partes. Na primeira, seriam expostos os conceitos batesonianos, conforme foram desenvolvidos por Bateson e, na segunda parte, estes seriam aplicados na análise do contexto do futebol propriamente dito. Entretanto, o resultado não foi satisfatório: a teoria ficou muito distante da análise. Ou o leitor teria que fazer um grande esforço para voltar sempre aos conceitos citados ou, de outro modo, eu corria o risco de desvendar, na primeira parte, uma análise de forma incompleta, que seria o assunto da segunda, podendo ser redundante.

Resolvemos, então, mudar e dividir a estrutura por assuntos, realizando um vai-e-vem teórico-analítico dentro de cada capítulo, de modo que os conceitos ficassem mais próximos da análise e que o leitor pudesse ter sempre em mente o ritual do futebol. Tais conceitos foram descritos, às vezes, dentro dos contextos onde Bateson os desenvolveu¹ em primeira instância; juntamente, claro, com os de outros autores cujo desenvolvimento teórico mostrou-se também útil em nossa análise.

Antes de começar os assuntos centrais da pesquisa, desenvolvidos ao longo de cinco capítulos, foi exposta uma Apresentação da Linha Teórica e dos Aspectos Metodológicos considerados nesta pesquisa, ainda que de forma introdutória.

¹ Este tipo de descrição mostrou-se necessária, pois os conceitos batesonianos são, de modo geral, pouco conhecidos.

Para abordar as questões levantadas sobre o êxtase no futebol – a comunicação ritual e suas experiências sensoriais -, dividimos a estrutura deste trabalho de pesquisa em cinco capítulos.

No **primeiro capítulo**, “**O ritual do futebol**”, procuramos oferecer ao leitor uma visão de conjunto em relação ao “espaço” e ao “tempo” desse ritual, no sentido de definir a abordagem adotada nesta pesquisa: a comunicação e a dinâmica das interações que ocorrem no ritual do futebol. Como se trata de um ritual muito conhecido e visível para a maioria das pessoas, a maior preocupação foi criar um cenário de “estranhamento” para o leitor, a fim de introduzir o campo no qual se desenrola a maioria dos aspectos descritos posteriormente.

No **segundo capítulo**, “**A comunicação ritual no futebol**”, começamos a identificar as mensagens que são trocadas durante o ritual. Passamos a olhar, então, para um plano mais específico, a fim de construir uma compreensão sobre o sistema dinâmico de comunicação ritual que ocorre no estádio de futebol e sobre os elementos que participam deste sistema. A abordagem concentrou-se, principalmente, sobre elementos como a gestualidade e a expressão facial, que interagem na comunicação que ocorre nos estádios, que foram retratados com o auxílio da imagem fotográfica.

Esse estudo sobre a dinâmica da comunicação ritual nos levou ao conceito de “cismogênese”, que foi, então, abordado em dois níveis: num primeiro nível, a cismogênese no contexto em que Gregory Bateson (1936) o desenvolveu e, num segundo nível, a identificação da cismogênese que ocorre entre os atores, durante o ritual nos estádios de futebol.

No **terceiro capítulo**, “**O êxtase**”, está alicerçado o significado desta palavra, conforme adotado aqui. Ao iniciar esta pesquisa, contamos com algumas premissas sobre o êxtase vindas do significado etimológico da palavra “êxtase” e das investigações anteriores, que realizamos sobre o tema.

Este capítulo contempla também a conceptualização de “experiência sensorial”, que se ligou à compreensão do êxtase e tornou-se peça importante para o entendimento da presença das experiências extáticas dentro do ritual do

futebol. A caracterização realizada neste capítulo deverá explicar ao leitor o conteúdo sobre o qual estamos nos referindo ao utilizar a palavra "êxtase" e como estas experiências são induzidas, tendo em vista a dinâmica das interações que ocorre neste ritual.

No **quarto capítulo, "A construção da significação das experiências sensoriais no ritual do futebol"**, tivemos o intuito de explicar um contexto mais específico.

Aqui também nos remetemos a alguns conceitos batesonianos, a saber, os referentes aos "sistemas de codificação-avaliação" e à "teoria dos tipos lógicos", para explicar como uma realidade *sui generis* é criada neste ritual e como a crença nesta realidade torna-se parte importante neste processo. Uma proposta, então, foi lançada: a relação entre a crença e a "experiência sensorial" ritual, vista sob a perspectiva da Semiologia. Ainda sob este ponto de vista, foi mostrada a importância da "experiência sensorial" no processo de "incorporação", pelo torcedor, dos códigos que ocorrem no futebol, sobretudo pelos torcedores ditos "fanáticos".

O **quinto capítulo, "Contexto cultural em Gregory Bateson"** é um capítulo conceitual e trata de expor alguns conceitos centrais para o entendimento do modelo de comunicação de Bateson na co-relação entre o indivíduo e a cultura como um todo. Em particular, foram discutidos os conceitos de "standardização", "*ethos*", "*eidos*", "deutero-aprendizagem" e de "contexto cultural" propriamente dito.

Em linhas gerais, o percurso realizado ao longo dos cinco capítulos que compõem esta tese contempla uma pequena contribuição na construção de uma Epistemologia da Comunicação, dentro dos níveis propostos por Gregory Bateson para as redes de comunicação humanas. Para isso, ao invés de executarmos um trabalho puramente teórico, utilizamos a análise sobre um contexto específico, adequado, ao meu ver, para discutir tal modelo epistemológico de Bateson - o ritual do futebol.

Introdução

Linha teórica

Por uma visão intercontextual das experiências do êxtase

Por algum motivo - que compreendo somente em parte – interessei-me em estudar e compreender as experiências rituais que podem ser representadas pela palavra “êxtase” e pelo significado que esta palavra assume nos diversos contextos em que estas experiências são produzidas. Esse interesse surgiu do meu próprio envolvimento com este tipo de experiência, em particular, nas sessões espíritas que tive contato na adolescência. Porém, ao invés de me comportar como um adepto comum do espiritismo, durante as sessões de “desenvolvimento mediúnico”² que freqüentava, eu passava automaticamente para a posição de observador. Enquanto todos estavam de olhos fechados, eu abria os meus. Ficava olhando as reações das pessoas que supostamente estavam “recebendo espíritos” e, sobretudo, observava as minhas próprias reações e sensações, procurando entender: que experiência era aquela?

Comecei a investigar as experiências do êxtase ainda na época da graduação em Ciências Sociais, quando fui a um terreiro de Candomblé, de máquina fotográfica em punho, para realizar um trabalho de avaliação numa disciplina de Antropologia, durante a qual entrei em contato com os estudos antropológicos sobre as religiões afro-brasileiras, como os de pioneiros como Roger Bastide e Pierre Verger³. No final da graduação, quando optei efetivamente pela Antropologia, realizei uma primeira pesquisa em nível de

² O ritual de iniciação no Espiritismo Kardecista chama-se “trabalho de desenvolvimento mediúnico”. Neste, o iniciante recebe uma significação sobre as sensações da “mediunidade”, utilizada pelo grupo para explicar tais experiências, que é a capacidade de comunicação com os “espíritos”.

³ Ver: BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971; BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 1978; VERGER, P. F. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1985 e VERGER, P. F. e CARYBÈ. *Lendas Africanas dos Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1985.

iniciação científica, transpassando as fronteiras da esfera comumente chamada de religiosa, para estudar o êxtase num tipo de terapia de grupo chamada Biodança, que utiliza a música e a dança como elementos em seu sistema de ação indutor. Este sistema induz certas experiências, entre elas, o transe⁴. Por indicação da Prof.a Dr.a Anne-Marie Pessis, professora convidada na Unicamp e orientadora desta minha primeira pesquisa, focalizei minha atenção sobre o sistema de ação indutor, utilizando para isso o suporte imagético com parte da metodologia de pesquisa. Para essa abordagem, utilizei o registro em vídeo dos rituais terapêuticos, para poder analisar a gestualidade envolvida naquele sistema. Naquela época, tive o privilégio de entrar em contato com as técnicas metodológicas da chamada Antropologia Visual, em meados dos anos 80, quando era novidade no Brasil.

Essa minha incursão por um campo terapêutico em que a experiência do êxtase é induzida me mostrou que este tipo de experiência poderia ou não estar ligada à necessidade da crença em “entidades espirituais”. O êxtase na Biodança é identificado pela perda do controle da atividade motora, no momento em que a pessoa efetivamente vai ao solo, pois não consegue mais se manter em pé, não envolvendo a crença em elementos de cunho religioso. Entretanto, isso não quer dizer que a significação do êxtase neste contexto não envolva a crença em certas premissas não demonstráveis.

Antes de adentrarmos numa discussão mais específica sobre as significações e características das experiências extáticas, grosso modo, pensemos nessas experiências através do significado etimológico da palavra “êxtase”: um estado de “sair de si mesmo” ou “estar fora de si mesmo”. Dentro deste significado, de essência ampla e conceitual, podemos pensar num espectro diversificado de experiências que podem ser representadas por esta palavra, tais como: as experiências religiosas nas quais o “sair de si mesmo” implica no contato com alguma “entidade espiritual” (xamanismo, espiritismo,

⁴ Dentro da Biodança, a palavra “transe” é utilizada para designar as experiências de “sair de si mesmo”. Mais adiante haverá uma pequena discussão sobre a utilização da palavra “transe” ou “êxtase” para designar as experiências de “sair de si mesmo”.

religiões afro-brasileiras etc.); experiências religiosas nas quais o “sair de si mesmo” implica no contato com elementos transcendentos (meditação, yoga, canto de mantras etc); experiências ligadas ao sexo; experiências provocadas pela ingestão de drogas (não é por coincidência a existência de uma droga representada diretamente pela palavra “ecstasy”); experiências dos torcedores no momento de comemoração de um gol etc.

No mestrado, sob a orientação do Prof. Dr. Etienne Samain, dediquei-me a desenvolver o método imagético de abordagem e, sobretudo, de expressão das experiências do êxtase que, embora sejam experiências com grande carga de subjetividade, possuem algumas características passíveis de uma observação mais objetiva, características focalizadas, sobretudo, na gestualidade e na expressão facial. Utilizei então a imagem fotográfica como forma de representação da experiência extática, voltando-me ao contexto religioso, especificamente o contexto das experiências espíritas kardecistas⁵.

Olhando para as experiências do êxtase através dessa diversidade de campos de pesquisa, exposta acima de maneira introdutória, comecei a perceber, de forma empírica a princípio, um importante aspecto bem conhecido dentro da Antropologia. Que esferas como a religiosa e a terapêutica não podiam ser vistas com fronteiras totalmente nítidas como as que eu supunha até então, que dentro da mesma instituição é possível encontrá-las de maneira simultânea, mesmo numa sociedade moderna como a nossa. Nas sociedades tradicionais este fenômeno é bem conhecido: instituições que são capazes de agregar várias esferas da vida social são bastante comuns. Inúmeros estudos antropológicos têm mostrado esse fenômeno desde a época de Marcel Mauss. Mas nas sociedades modernas, essas simultaneidades não são, às vezes, tão claramente expostas. O trânsito por campos diferentes permitiu-me perceber que há similaridades entre certos contextos aparentemente diferentes. A própria

⁵ Essa pesquisa foi realizada na Fundação Espírita Bezerra de Menezes, na cidade de Campinas, e foi concluída como dissertação de Mestrado pelo Departamento de Multimeios da Unicamp, sob o título de *O êxtase: entre a imagem e a palavra* (com o financiamento da Fapesp).

presença das experiências do êxtase, e suas conseqüências, em alguns contextos, fazem com que estes contemplem certas similaridades⁶.

Esse trânsito permitiu-me também focalizar as características idiossincráticas do êxtase e assim ter a possibilidade de identificar elementos próprios dessa experiência. Ao invés de me dedicar a um tipo de estudo tradicionalmente etnográfico, aprofundando-me sobre um contexto cultural específico, optei pelo trânsito por certos contextos comparativos, interessado na experiência do êxtase propriamente dita.

Com esta perspectiva em mente, estudei até agora as experiências do êxtase dentro da esfera religiosa, onde elas são mais comumente identificadas, e fiz também uma pequena incursão para um contexto terapêutico, através da pesquisa com a Biodança. O interesse por esse tipo de experiência, que me acompanha há algum tempo, persiste e foi fundamentalmente importante na idéia de realizar um trabalho sobre as experiências do “Êxtase no Futebol” como pesquisa de doutorado. Um dos objetivos desta empreitada tem a ver, naturalmente, com a continuidade do trânsito mencionado acima e com o desejo de aprofundar um pouco mais na compreensão desta experiência, abordando o êxtase produzido em um novo contexto, adentrando na instituição do futebol brasileiro, que contempla, supostamente, uma esfera esportiva.

Este atual trabalho não é um estudo comparativo, no sentido clássico do termo. Esta pesquisa focaliza o olhar para as experiências produzidas no ritual do futebol. Não obstante, procuro não perder de vista o espectro abrangente de experiências que podem ser representadas pela palavra “êxtase”, as similaridades entre os contextos em que são produzidas e as simultaneidades existentes dentro desta instituição do futebol brasileiro, isto é, sem perder de vista a idéia de que não há uma esfera puramente religiosa, outra puramente

⁶ Estou utilizando a palavra “contexto”, a princípio, num sentido genérico, como um conjunto de códigos culturais compartilhados dentro de um mesmo grupo social. Voltarei neste assunto adiante, no capítulo 5, quando será descrito o conceito de contexto no sentido que lhe atribuiu Gregory Bateson, principalmente quando falarmos em deuter-aprendizagem em contextos similares.

terapêutica e outra puramente esportiva. Assim, mesmo concentrando a atenção sobre o ritual do futebol propriamente dito, haverá sempre espaço para outras referências, no que diz respeito à presença de experiências extáticas em outros contextos da vida social. Ao invés de construir pontes que ligam territórios delimitados por fronteiras precisas, para realizar um estudo comparativo, prefiro ver o futebol brasileiro contemplando as várias esferas da vida social e os territórios que se justapõem.

Mesmo distante das preocupações com as experiências do êxtase, alguns autores mostram claramente a idéia de simultaneidade existente no futebol. Em relação ao futebol brasileiro, Roberto DaMatta (1982, p. 26), utilizando como referência o conceito maussiano de “fato social total”, chama-o de “evento total”, pelo fato dessa instituição agregar simultaneamente várias esferas da vida social: “Neste sentido, o futebol praticado no Brasil deve ser visto não só como um esporte (como uma atividade individualizada com conotações específicas), mas também como um jogo a serviço de todo um outro conjunto de valores e relações sociais”, referindo-se aos vários níveis de relações que envolvem o jogo de futebol. Além de uma esfera puramente esportiva, a do jogo que se desenvolve em campo pelos jogadores, há o “jogo” de posições sociais, “jogado pela população brasileira em sua constante busca de mudança para seu destino”, dentro do qual os torcedores se projetam nos jogadores, que individualmente podem decidir a vitória ou a derrota. Há também um outro nível de ‘jogo’, jogado no “outro mundo”, onde as entidades são chamadas para influenciar no evento e, assim fazendo, promover transformações nas diferentes posições sociais envolvidas e implicadas no evento esportivo”. O futebol é um campo de observação da vida social com múltiplas implicações.

No meu caso, o “jogo” que será visto é o da troca de mensagens nas interações que induzem as experiências rituais dos torcedores. Se existe um processo de ação indutor neste contexto, a comunicação que ocorre entre os atores do ritual é o seu elemento básico e essencial. É justamente este o ponto de maior interesse. Esta pesquisa tem o olhar direcionado para as interações que ocorrem entre os atores do ritual, em particular, entre os torcedores.

Assim, o futebol não foi escolhido como campo de estudos desta pesquisa por um interesse em si, mas como um campo de indução de experiências rituais (e extáticas) privilegiado. O futebol possui um ritual com bastante visualidade, a gestualidade e as expressões faciais são abundantes e amplamente registradas pelos meios de comunicação, ideais para quem quer estudar o sistema de comunicação ritual. Ainda, é um universo em que eu tenho um razoável conhecimento empírico, como a maioria dos brasileiros, através dos anos que acompanho os campeonatos e através dos comentários da chamada imprensa esportiva⁷.

Porém, alguns problemas se apresentam e algumas questões devem ser abordadas no decorrer dos capítulos subseqüentes: a) Por que tratar algumas experiências dos torcedores como experiências do êxtase? Em que parâmetros posso afirmar isso? Esta afirmação fica sujeita à dificuldade de se trilhar caminhos novos⁸; b) O que esta abordagem acrescenta para a compreensão do êxtase, por um lado, e do futebol, por outro?; c) Quais as características da dinâmica do ritual do futebol?; d) Quais as possíveis conseqüências da existência de experiências extáticas dentro deste contexto?

Em suma, esta pesquisa é conseqüência de uma curiosidade e de um caminho de investigação que se iniciou há algum tempo, do trânsito por alguns contextos em que as experiências do êxtase são induzidas. Ao invés de me aprofundar na significação dessa experiência, interesse-me agora pela forma com ela é induzida. Interesse-me pela busca da compreensão do sistema de comunicação envolvido na indução das experiências extáticas no ritual do futebol, em descrever as interações que dele participam e as mensagens nele trocadas. A observação das experiências rituais no estádio, durante uma partida, oferece uma oportunidade para a compreensão do êxtase dentro deste contexto,

⁷ Considero o meu envolvimento com futebol como o de qualquer brasileiro, que já foi inúmeras vezes ao estádio. Lembro-me, na adolescência, ficar fascinado pela experiência de torcer no campo para o meu time.

⁸ Essa relação entre o êxtase e o futebol é uma das hipóteses básicas da pesquisa e será explicada no decorrer da tese.

mas sem perder de vista as possíveis similaridades relativas à presença desta experiência em outros contextos.

Por uma Antropologia da Comunicação: Gregory Bateson

Com o objetivo de estudar as experiências do êxtase, focalizando as interações que ocorrem no ritual do futebol, os aspectos conceituais e teóricos a serem discutidos foram buscados junto a autores que trataram de temas relacionados ao desenvolvimento dos sistemas de comunicação. Dentro de uma base teórica que pode, de certo modo, ser identificada com o que Yves Winkin chamou de **Antropologia da Comunicação**⁹ destaco, na perspectiva desta pesquisa, as idéias de Gregory Bateson (1935, 1936, 1940, 1942, 1949, 1951, 1955 e 1979).

Discutir e compreender alguns conceitos estudados por Gregory Bateson passou, paulatinamente, a ser o outro objetivo desta pesquisa. Apesar de Bateson ter escrito sua obra na primeira metade do século XX e esta ter alcançado considerável dimensão nos meios acadêmicos da Europa e dos Estados Unidos, ele ainda não é tão conhecido aqui no Brasil. Apenas a obra *Mente e Natureza: uma unidade necessária* (1979) foi traduzida para o português. O cenário das interações em que se desenvolve o ritual do futebol parece-me bastante adequado para o estudo de alguns conceitos desenvolvidos por Bateson e a descrição destes acompanhará o percurso desta trabalho.

Meu primeiro contato com os textos de Gregory Bateson foi acompanhado por uma estranha sensação: uma boa dose de entusiasmo misturada a uma certa perplexidade diante da dimensão de sua obra. Estava diante de um universo teórico particular, que não compreendia inteiramente num primeiro

⁹ Ver WINKIN, Yves. *Anthropologie de la communication*. Paris: De Boeck & Larcier, 1996. Parte desta obra foi traduzida para o português em *A Nova Comunicação: Da teoria ao trabalho de campo*. Campinas: Papirus, 1998.

momento, mas que me convidava a mergulhar. Depois da leitura de um certo número de artigos de Bateson, entretanto, pude vislumbrar a real dimensão de suas idéias e de sua argumentação, precisa e muito densa. O amálgama que uniu os diferentes campos de investigação a que Bateson dedicou-se, aparentemente tão diversos como o campo da Antropologia, da Teoria da Informação, da Psiquiatria e da Psicologia Social, tem relação com sua busca em compreender as resultantes das interações entre sistemas em comunicação e com a construção de uma Epistemologia da Comunicação¹⁰ adequada a esta compreensão. Meu entusiasmo veio ao relacionar suas teorias na compreensão do sistema de comunicação ritual no contexto do futebol e do processo de ação indutor das experiências extáticas. Os sistemas de interação humanos, pensados por Bateson, são constituídos por determinados condicionamentos, desequilíbrios e autocorrekções, cuja investigação passa pela necessária ligação entre a Teoria da Informação aplicada às Ciências Humanas (a qual ele ajudou a desenvolver), particularmente aplicada à Antropologia e à Psicologia.

Meu primeiro entendimento a respeito das idéias Bateson veio já respaldado pela leitura de outros autores que fizeram importantes trabalhos de contextualização de sua obra. Bateson era um investigador apaixonado e, como tal, contagiou (e continua contagiando) muitos que entraram em contato com sua extensa bibliografia e, principalmente, com a originalidade do seu espírito. Eu fui também contagiado pelo entusiasmo de alguns autores de alto quilate, que por sua vez, foram contagiados pelo mesmo sentimento que agora me envolve.

Fui apresentado a Bateson pelo Prof. Dr. Etienne Samain¹¹, que tem um talento raro para descobrir ricas idéias com pouca divulgação no Brasil, cujos autores ele sempre procura trazer para palestras e seminários na Universidade

¹⁰ Apesar de Gregory Bateson ser citado como antropólogo por alguns psicólogos sociais (VALA & MONTEIRO, 1999, p. 33) a Epistemologia da Comunicação desenvolvida por Bateson está muito próxima à forma como a comunicação tem sido abordada na Psicologia Social, na medida que trabalha com os níveis interpessoais e intrapessoais.

¹¹ O Prof. Dr. Etienne Samain é professor do Programa de Pós-graduação em Múltiplos Meios da Universidade de Campinas (UNICAMP) e orientador desta pesquisa de doutorado.

de Campinas (Unicamp). Entre outros, este foi o caso de Yves Winkin, que fez uma série de palestras no final dos anos 90, principalmente sobre o seu trabalho de contextualização de um grupo de cientistas que ficou conhecido como “Colégio Invisível” de Palo Alto, no qual Bateson exercia uma certa liderança. Winkin (1981), em *La nouvelle communication*, não fez referência exclusiva a Bateson, mas a um grupo de pesquisadores que trabalhou o conceito de “comunicação” num sentido epistemológico de algum modo semelhante ao de Bateson (alguns sob sua influência direta), mais adequada à análise das interações humanas. Entre eles, Winkin destaca, pelo lado da Antropologia, Ray Birdwhistell (1970), Erving Goffman (1959, 1961, 1967, 1974), Edward T. Hall (1959, 1966, 1983) e, pelo lado da Psiquiatria, Don Jackson (1957), Paul Watzlawick (1971). Ao se referir a este conjunto de pesquisadores, Winkin apresenta-os através do termo “colégio Invisível” (expressão inventada por Dereck J. Solla Price em 1963) para representar as redes de conexões que dominam uma disciplina científica, sem, no entanto, atribuir a nenhum dos integrantes do grupo a idéia de controle ou poder em relação aos outros.

Samain organizou a edição em português dos trabalhos de Winkin, *La nouvelle communication* (1981) e *Anthropologie de la Communication* (1996) em um só volume que se chamou *A Nova Comunicação: Da teoria ao trabalho de campo* (1998) e, atualmente, dedica-se à formulação em português de uma nova contextualização sobre a obra de Gregory Bateson, principalmente com referência à construção de uma Epistemologia da Comunicação¹². Em relação à obra de Bateson, Samain comenta:

É uma obra circular, em perpétuo movimento, de tal modo que nunca se sabe onde exatamente começa e, sobretudo, quando terminará.

¹² Sobre o assunto ver: SAMAIN, E. Gregory Bateson: Rumo a uma Epistemologia de Comunicação. In: Revista eletrônica permanente *Ciberlegenda* n° 5. Universidade Federal Fluminense (UFF), agosto de 2001, www.uff.br/mestcii/samain1.htm e SAMAIN, E. Alguns passos em direção à Gregory Bateson. In: Revista Digital *Ghrebh* do Centro Interdisciplinar de Semiótica de Cultura e da Mídia. PUC-SP, março de 2004, www.cisc.org.br/ghrebh/ghrebh5/index.htm1.

Além disso, vários territórios do saber entrecruzam-se, com deferência e precisão, no empreendimento sistemático de Bateson. São eles: a biologia, a antropologia, a cibernética, a lógica, a psiquiatria, a etologia. Todas essas áreas, por sua vez, convergem em direção a uma epistemologia da comunicação. (SAMAIN, 2004, p. 2).

Destaco, ainda, outros autores que dedicaram textos específicos ao objetivo de difundir a vasta obra de Bateson, através dos quais eu comecei a compreendê-la. O primeiro é David Lipset (1980), que publicou, pouco antes da morte de Bateson, uma completa biografia crítica sobre ele, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, em que o identifica, acertadamente, não apenas como antropólogo, mas com base em seu espírito eclético. Os nomes que Lipset escolheu para os capítulos de seu livro podem oferecer uma idéia de como Bateson ficou representado neste trabalho: “Genealogia de um geneticista”, “O filho mais novo de Cambridge”, “O antropólogo”, “*Deus ex machina*: a cibernética”, “Teórico da Comunicação”, “Etólogo”, “Ecologia da mente” etc. Mais recentemente, dois psiquiatras publicaram obras dedicadas às idéias de Bateson: o didático e esclarecedor livro do canadense Robert Pauzé (1996), *Gregory Bateson, Itinéraire d’un chercheur*, e a obra do francês Jean-Claude Benoit (2000), *Double Lien, Schizophrénie et Croissance. Gregory Bateson à Palo Alto*. Destaco ainda o trabalho de Michael Houseman & Carlo Saveri (1994), em que os autores fazem uma releitura da cerimônia *naven*, ritual da cultura *latmul* da Nova Guiné estudada por Bateson na década de 30 e sobre a qual ele elaborou os conceitos de “*ethos*”, “*eidós*” e “cismogênese”, que nos interessam em particular na análise do ritual do futebol.

A obra de Bateson é vasta e abrangente. Eu não pretendo aqui fazer uma cobertura completa sobre os diversos aspectos que a dimensão de suas observações tocaram, mas, sim, destacar alguns conceitos que serão úteis para o nosso olhar sobre o ritual do futebol, sobre as experiências da torcida e sobre os processos de comunicação envolvidos. Em particular, além dos conceitos citados acima, destaco também o conceito de “sistemas de codificação-avaliação”, de “tipos lógicos” e de “deutero-aprendizagem”. Vou concentrar a discussão sobre a obra de Bateson no que diz respeito à sua veia ligada à Antropologia da Comunicação.

Acredito que a contribuição original desta tese esteja no fato de olhar para o futebol, para as experiências rituais e para as do êxtase a partir dos conceitos batesonianos. A necessidade de destacarmos Bateson em relação a outros autores cujas contribuições teóricas farão parte da análise diz respeito, por um lado, a um certo desconhecimento sobre sua obra, aqui no Brasil, dentro da Antropologia e, por outro, a um dos objetivos principais desta pesquisa que é o de discutir uma parte do pensamento oriundo de Gregory Bateson.

Aspectos metodológicos

Dentro da abordagem escolhida, na qual estão privilegiadas as experiências produzidas no âmbito das interações rituais, o suporte imagético é utilizado como parte da metodologia e como objeto de análise. O ritual do futebol possui uma dinâmica comunicacional muito rica e de fácil visualização, cujas imagens são amplamente registradas e divulgadas pela mídia, em particular pela chamada imprensa esportiva, que veicula variadas matérias jornalísticas, além de transmissões ao vivo das partidas.

Há poucos anos, as transmissões televisivas somente enfatizavam aquilo que se passava dentro das chamadas quatro linhas, isto é, dentro do espaço ritual onde ocorre o jogo propriamente dito. As imagens sobre as experiências dos torcedores, durante os lances mais decisivos de uma partida, ficavam restritas ao registro de algumas atitudes pitorescas e aos planos gerais da torcida, no momento da comemoração pela entrada do time no gramado ou pela realização de um gol. Hoje podemos constatar nas transmissões uma maior preocupação com o torcedor como parte do espetáculo; podemos ver muitas tomadas de torcedores, inclusive em planos fechados, que mostram suas reações aos diversos lances da partida¹³. Esse material oferece uma idéia geral sobre as torcidas de futebol, seus símbolos e, em particular, sobre a comunicação ritual e as experiências dos torcedores.

Neste contexto, a fotografia também é um meio muito útil de se abordar um ritual, pois ela pode compor graficamente com o texto, completando-o visualmente, podendo ser impressa diretamente no corpo da tese, fato que não é possível com imagens gravadas em vídeo, que somente poderão acompanhar o trabalho gráfico na forma de apêndice. Como dito anteriormente, eu já havia realizado uma abordagem fotográfica sobre o êxtase na pesquisa do mestrado, com resultados positivos a meu ver. Por esses motivos, não abri mão da

¹³ Sobre este enfoque, destaco o programa exibido pela Sportv, um canal por assinatura Globosat, chamado *A arte do futebol*, direção de Alê Ribeiro, que faz uma interessante edição, intercalando os “lances” do jogo com a reação da torcida.

utilização da fotografia neste trabalho. Minha intenção inicial era a de fotografar diretamente os torcedores nos estádios, em suas reações aos lances de uma partida. E assim o fiz, indo em algumas partidas importantes, localizando-me entre a torcida e fotografando-a, algumas vezes até de dentro do campo. Durante essa minha experiência no estádio, percebi que havia várias câmeras posicionadas em direção à torcida, além da minha.

Sendo assim, fiz uma experiência metodológica que, penso, foi bem sucedida. Encontrei uma maneira interessante de abordar visualmente o ritual do futebol e creio que possa servir como um caminho aberto para outros pesquisadores. Ao invés de fotografar diretamente no campo, fotografei as imagens gravadas em vídeo, das experiências da torcida. Claro que esse procedimento não é novo; muitos já o fizeram. Há um exemplo no trabalho de Édison Gastaldo¹⁴ (2000), que realizou pesquisa sobre a identidade brasileira veiculada na propaganda durante a Copa do Mundo e utilizou a fotografia produzida sobre as imagens gravadas em vídeo. O que considero pertinente, no meu caso, é que esta pesquisa procura estudar as experiências da torcida, em especial as do êxtase, e as expressões faciais e corporais que podem representar visualmente estas experiências são, ambas, fugazes.

Observei que as imagens obtidas dessa forma expressavam melhor aquilo que eu queria destacar das experiências da torcida, que as registradas diretamente nos estádios. E o motivo é bem claro e interessante. Quem já fotografou sabe que um dos ingredientes mais importantes para uma boa foto é o “momento decisivo” (utilizando uma expressão de Cartier-Bresson), isto é, a precisão com que se aplica o *clic* para que a expressão registrada na fotografia seja a mais próxima da representação que se quer expressar. Evoco, aqui, a ligação temporal que existe entre a fotografia (tempo curtíssimo) e o cinema (tempo longo), dentro da qual o cinema (e o vídeo) pode ser pensado como uma

¹⁴ GASTALDO, Édison. *A Nação e o Anúncio*. A representação do “brasileiro” na publicidade da copa do mundo. Tese de Doutorado apresentada no PPG em Multimeios da Unicamp, 2000. Publicado sob o título: GASTALDO, Édison. *Pátria, chuteiras e propaganda: o brasileiro na publicidade da copa do mundo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

“fotografia tremida” e que a fotografia como um *take* de curtíssima duração (inspirado nas idéias de Philippe Dubois). Tudo o que fiz foi isolar o “momento decisivo” de cada uma das imagens em movimento já gravadas, isto é, um intervalo de tempo curtíssimo (fotografia) dentro de um *take*. Esta operação me ofereceu um bônus em relação à fotografia convencional: o de “dominar o tempo”. Eu podia retroceder, avançar e congelar, até conseguir o “momento decisivo”. Guardando o devido cuidado com a qualidade final das imagens, esse método foi de grande auxílio para uma adequada expressão das experiências rituais. As fotografias que aparecem impressas neste corpo gráfico foram produzidas deste modo.

Esse procedimento de registro me pareceu “encaixar-se” à peculiaridade de nosso objeto de estudos. Essa possibilidade ganha importância aqui, pois estaremos utilizando as imagens não como meras ilustrações das experiências representadas, mas como material de análise, já que a descrição das experiências abordadas será feita também através dos signos icônicos contidos nas fotografias.

As atuais câmeras digitais permitem gravar pequenos *takes* juntamente com as fotografias, que já são registrados num meio digital e por isso facilita muito o procedimento de retirar as fotografias¹⁵ dos *takes*, assim como o de sua impressão e cópia. Para a pesquisa, em particular a antropológica, estas câmeras são realmente uma grande contribuição. Mas em relação à pesquisa do ritual do futebol, especificamente, que possui já a grande quantidade de imagens veiculadas (como me referi acima), a tecnologia digital apresenta ainda uma outra possibilidade muito recente e não utilizada em termos metodológicos, mas que reforça o caminho aqui adotado. Existe a possibilidade de gravação digital, em disco rígido, diretamente no *receiver* das TVs por assinatura transmitidas

¹⁵ Estou utilizando o termo fotografia no sentido de uma “imagem instantânea”, que pode representar um intervalo de tempo através de uma única imagem, e não o aparato tecnológico utilizado para registrá-la.

digitalmente via satélite¹⁶. Com a possibilidade de acesso ao processamento destes discos rígidos, será possível obter fotografias, armazenar, editar e imprimir essas imagens com muito mais facilidade que pelo método analógico. É como se tivéssemos várias câmeras digitais a produzir *takes* de longuíssima duração nos estádios, e a possibilidade de retirar deles as fotografias que quisermos. Essa possibilidade em breve estará disponível para as TVs digitais abertas, que, todavia, não iniciaram suas transmissões no Brasil. Penso que essas inovações tecnológicas terão um impacto muito positivo na pesquisa antropológica e farão com que métodos como o que agora experimento ganhem dimensões ainda maiores e possam ser utilizados em todo o seu potencial, pelo menos em relação a certos temas.

Através desse procedimento, então, foram gravadas imagens em vídeo transmitidas pela mídia, perfazendo em torno de 50 horas (ainda de forma analógica), entre partidas ao vivo, entrevistas com torcedores, programas específicos sobre as torcidas etc. Poderia facilmente ter sido gravado um material ainda maior, dado a praticidade desse método, mas assim que comecei a isolar as fotografias dos *takes* gravados, vi que tinha em mãos material suficiente para a análise que pretendia. Esse material iconográfico tornou-se importante fonte de observação do ritual do futebol e ajudou de maneira substancial na produção da análise.

As imagens fotográficas selecionadas foram compostas no corpo gráfico, basicamente, na forma de dois tipos de seqüências. Na primeira seqüência, 135 fotografias foram dispostas em 41 pranchas, ordenadas com base na identificação e na representação de algumas experiências rituais e de certos “comportamentos” identificados no material iconográfico registrado. Esta ordenação, portanto, não teve relação com a variável temporal e sim com a descrição visual das experiências e dos “comportamentos” que ocorrem no ritual. A segunda seqüência, diacrônica, descreve as experiências dispostas no

¹⁶ A SKY, empresa (ligada à REDE GLOBO) de programação por assinatura transmitida via satélite, é a pioneira neste tipo de gravação no Brasil.

decorrer de um intervalo temporal definido, dentro do ritual, no decorrer das duas partidas finais do Campeonato Brasileiro de 2001.

O fato de que o futebol possui amplo registro e divulgação da mídia facilita, por um lado, a descrição verbal do ritual. As palavras que aqui escrevo, com o intuito de descrever o ritual, já encontram imagens retidas na mente dos leitores, pois dificilmente encontraremos alguém, pelo menos no Brasil, que nunca tenha visto, no mínimo, as partidas da Copa do Mundo de Futebol pela televisão. Por outro lado, a familiaridade com o futebol leva a um esforço de estranhamento: separar aquilo que vale a pena ser descrito para a finalidade de análise, pois tudo pode parecer parte de uma massa de dados demasiadamente conhecida. Por isso esta pesquisa não se dedicará a um grande esforço etnográfico descritivo do tipo que seria necessário se estivéssemos tratando, por exemplo, de um ritual religioso de um povo longínquo e desconhecido. O esforço etnográfico maior, creio, será o do estranhamento¹⁷.

¹⁷ Para aqueles que não são antropólogos, “estranhamento” é um dos principais conceitos utilizados na metodologia de observação antropológica. O observador deve, por princípio, estranhar os fatos observados e não tomá-los como familiares, por mais que o pareçam, para encontrar outras razões por trás daquelas apreendidas por uma primeira leitura automática, quando normalmente utilizamos nossos próprios códigos culturais.

1 – O ritual do futebol

1.1 – Noções gerais

O futebol é um campo de observação particularmente rico, principalmente no Brasil, pois exerce um papel fundamental na construção da identidade nacional. As possíveis articulações e análises sobre este tema podem contemplar diversas esferas da vida social e fornecer elementos valiosos para a compreensão da relação entre o indivíduo e sua cultura.

Alguns autores dedicaram-se a trabalhar neste potencial. Dentre as contribuições, talvez a mais conhecida seja a de Roberto DaMatta (1979, 1982), que realizou importantes articulações entre o “universo do futebol”¹⁸ e outros contextos da vida brasileira, como o carnaval, por exemplo, no sentido da identificação de um certo “caráter brasileiro”. DaMatta (1982), de modo geral, fez sua análise sob o ponto de vista do futebol como um ritual experimentado pelos torcedores e utilizou a noção de “drama”, formalizada a partir dos estudos de Victor Turner (1974)¹⁹, como ingrediente básico para a articulação com os eventos da vida cotidiana. O “drama” é entendido como uma representação, dentro do “jogo”, daquilo que é vivido na própria sociedade brasileira, onde se encontram em disputa forças que se rivalizam entre o “destino” coletivo em direção à pobreza e a reação individual em direção à glória.

Creio que é por possibilitar essa dialética de individualização e coletivização, que o futebol permite exprimir no caso brasileiro o importante conflito entre “destino” impessoal e vontade individual. Sendo assim, são muitos os jogos de futebol que, no Brasil, permitem sua “leitura” enquanto paradigmas de um combate entre as forças coletivas e impessoais (do destino) e as vontades individuais que buscam escapar do ciclo da derrota e da pobreza. Creio que esse é um importante dilema da sociedade brasileira que o jogo de futebol, ou melhor; o futebol enquanto jogo permite colocar em foco como uma dramatização muito popular (DAMATTA, 1982, p. 27).

¹⁸ “Universo do futebol” é o termo utilizado por DaMatta (1982) para intitular um de seus livros sobre o assunto, que representa bem o amplo espectro de relações que este ritual envolve, algumas das quais trataremos aqui.

¹⁹ Ver: TURNER, V. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

Gostaria de destacar também o jovem talento de Luiz Henrique Toledo (1996, 2000), que realizou uma pesquisa com as Torcidas Organizadas de Futebol, no seu período de mestrado. Neste trabalho (1996), o autor estabeleceu um rico contato de campo, que lhe propiciou recolher dados interessantes sobre as Torcidas Organizadas e produzir uma “fotografia íntima” de seu convívio, principalmente com a *Tricolor Independente* do São Paulo F. C. e com a *Camisa 12* do Esporte Clube Corinthians Paulista. Mais recentemente, ele realizou uma análise, que chamou de *Lógicas do Futebol*, tomando como base a dimensão simbólica do futebol dentro dos contextos da vida cotidiana de seus atores, sobretudo os chamados “profissionais” (jogadores, cronistas esportivos etc.), dentro da qual aborda a construção de uma “identificação nacional”. Toledo (2000) separa, em sua análise, os atores que participam do universo do futebol, identificando-os da seguinte forma: os “profissionais” (jogadores, técnicos, juízes etc.), os “especialistas” (cronistas esportivos) e os “torcedores”. Dessa forma, ele salienta, pertinentemente, uma diferenciação entre aqueles que vivenciam o futebol como um “drama” e aqueles “que o concebem como um campo de disputas por práticas e experiências profissionais, poder, visibilidade e legitimidade institucional” (TOLEDO, 2000, p. 31).

Destaco, ainda, o original trabalho de pesquisa de Édison Gastaldo (2000), que teve um ponto de vista um pouco diferente: viu a construção da identidade nacional a partir dos comerciais veiculados na mídia na época da Copa do Mundo de Futebol, em particular a do ano de 1998. Ele faz uma análise do ponto de vista das representações culturais explicitamente mostradas nos anúncios publicitários veiculados em jornais, revistas e televisão durante a Copa do Mundo de 1998, procurando referências simbólicas sobre o significado de “ser brasileiro”. Gastaldo busca neste local específico e, diria, privilegiado, as representações simbólicas do Brasil e dos brasileiros.

Os três autores, partindo de pontos de vistas diferentes, preocuparam-se em articular a forma como os símbolos produzidos no universo do futebol interagem na construção de uma noção de identidade, a de ser palmeirense,

flamenguista, vascaíno etc. Ou a de “ser brasileiro” (como Gastaldo se referiu) ou a noção de identidade “que faz o Brasil, Brasil” (expressão utilizada por DaMatta para intitular um de seus livros).

Dentro de uma tentativa de compreender como esta noção de identidade é construída pelas experiências rituais do futebol, torna-se importante a distinção colocada por Toledo, separando os “profissionais” dos torcedores, pois esta construção não é, evidentemente, igual para todos os atores, assim como as experiências rituais também não são. Se com relação aos torcedores há uma certa dificuldade em circunscrever as experiências rituais, isto é, determinar o momento e o lugar onde o ritual começa e termina, em relação aos “profissionais” isto se torna praticamente impossível.

Quanto a essa questão da circunscrição de um tempo e um espaço ritual, de modo geral, podemos pensar numa ampla variedade de modelos e identificar dois extremos, dentro dos múltiplos exemplos de rituais. Um primeiro modelo pode ser representado pelos chamados “ritos de passagem”, tão bem descritos por Van Gennep (1960) e tão comuns nas sociedades tradicionais, em que o tempo e espaço rituais podem ser facilmente circunscritos. Neste tipo de ritual, um jovem, por exemplo, a partir de certa idade, é encaminhado para um local estipulado onde ficará recluso durante um determinado tempo. Durante este “tempo ritual”, ele não terá contato com qualquer membro de sua comunidade e participará de um certo número de atividades rituais determinadas pelas convenções de sua cultura. O jovem entra no local de reclusão como “criança” e sai como “adulto”, isto é, ele e sua comunidade consideravam-no e o tratavam como criança mas, depois do ritual, ele e sua comunidade consideram-no e o tratam como adulto, podendo ocorrer também uma mudança de nome dentro desta nova identidade. Entre uma e outra identificação existe um “tempo ritual” e um “espaço ritual” que podem ser, desta forma, circunscritos.

Victor Turner (1969)²⁰, em *O Processo Ritual*, utiliza o conceito de “liminaridade”, desenvolvido por Van Gennep para os “ritos de passagem”, a fim

²⁰ Apesar de não ser uma norma da ABNT, achamos melhor adotar neste trabalho, ao lado do nome do autor, a data da publicação original sobre o assunto abordado. No caso da citação de

de designar a transição de *status* social que é caracterizada neste tipo de ritual. “Van Gennep mostrou que todos os ritos de passagem ou de ‘transição’ caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou “limen”, significando “limiar” em latim) e reagregação” (TURNER, 1974 [1969], p. 116). O termo “liminaridade” refere-se à fase espacial e temporal durante a qual “o comportamento e o simbolismo se acham momentaneamente libertados das normas e valores que governam a vida pública dos ocupantes de posições estruturais²¹”. Isto é, a liminaridade representa uma transição na qual o espaço e o tempo estão circunscritos e separados, em termos do comportamento e dos simbolismos, do espaço e tempo da vida cotidiana. Turner classifica a liminaridade em termos dos “ritos de elevação de *status*”, nos quais o sujeito do ritual é conduzido irreversivelmente de uma posição mais baixa para outra mais alta, em um sistema institucionalizado de posições sociais (na estrutura social). E a classifica também em termos dos “ritos de inversão de *status*”, que geralmente obedecem a datas fixas do calendário, quando ocorre uma inversão momentânea de posições sociais durante a liminaridade: os inferiores simulam a posição e o estilo de vida dos superiores e vice-versa. Tanto num como no outro, temos uma circunscrição do tempo e do espaço em termos de liminaridade.

Podemos pensar, também, no outro extremo em relação à questão da circunscrição do tempo e espaço rituais, num tipo de ritual representado pelo modelo de interação da vida cotidiana. No contato “face a face”, nós seguimos certos “*scripts*”, estabelecemos, às vezes, procedimentos repetitivos ou seguimos determinadas regras de interação. Este *script*, além de nos oferecer segurança, pois já esperamos determinadas reações das pessoas com as quais interagimos, foi “escrito” por códigos previamente aprendidos, que permitem

um trecho da obra, será adotada a data da edição do livro que serviu como referência, seguida da data da edição original entre colchetes, conforme aparece na quarta linha desta página.

²¹ A palavra “estrutura” é utilizada aqui no sentido clássico atribuído pelos funcionalistas ingleses: “como uma disposição mais ou menos característica de instituições especializadas mutuamente dependentes e a organização institucional de posições e de atores que elas implicam” (TURNER, 1974 [1969], p. 201).

nossa comunicação e a interpretação simbólica dos comportamentos. Estes códigos culturais, em parte previamente determinados, representam também um “jogo” de legitimidade dos papéis sociais que representamos. Os rituais do cotidiano, das interações “face a face”, foram bem descritos por Erving Goffman (1967) através da expressão “rituais de interação”, em que o termo “face” aparece como “a imagem da pessoa delineada em termos de atributos sociais aprovados” (1970 [1967], p. 13). Neste tipo de ritual, o tempo e o espaço não podem ser bem circunscritos, da mesma forma que no primeiro tipo (“ritos de passagem”), de características temporais e espaciais mais bem delineadas. Ocorre nesses tipos representados pelos “rituais de interação”, descritos por Goffman, uma dificuldade de se determinar quando e onde o ritual começa e termina.

É grande a dimensão simbólica tocada pelo ritual do futebol sobre o cotidiano, sobretudo no Brasil. Tal dimensão penetra na vida dos torcedores através das conversas de bares, das conversas no trabalho, dentro de um subconjunto da “rede de relações” mais ampla de “camaradagem”, que se estabelece em torno de torcer ou não por esse ou aquele time, de ser “chegado” ou ser “estranho” (TOLEDO, 2000, p. 276)²². Neste sentido, o ritual do futebol, conforme a abordagem de Toledo (2000), ganha uma fórmula mais próxima ao modelo utilizado por Goffman. Os “rituais de interação” da vida cotidiana ganham referências simbólicas do universo do futebol, que podem ser definidoras de *status* dentro dos grupos sociais, mas que são difíceis de serem circunscritos em termos de tempo e de espaço.

Não obstante, minha opção de análise focalizada na dinâmica de comunicação do ritual do futebol, leva-me a estar mais próximo ao modelo de Van Gennep e de Turner, vendo-o dentro de uma liminaridade temporal e espacial e, sobretudo, sob uma perspectiva de mudança de *status*. E o *status* representado aqui é o do pertencimento. O ritual do futebol estaria, ao meu ver,

²² Toledo utiliza-se do termo “sociabilidade por distanciamento” para se referir a esse subconjunto das “redes de relações” mais ampla, formado pelas relações cotidianas em torno do futebol.

mais próximo do modelo que se referiu Turner, de um “rito de elevação de *status*”, com a agregação à identidade do torcedor de elementos de pertencimento ao coletivo representado pelo Clube de Futebol e por sua torcida. Neste sentido, refiro-me à “elevação de *status*” apenas porque o coletivo ao qual o sujeito vai adentrando possui um *status* superior ao anterior. No imaginário do torcedor, seu Clube de Futebol é sempre o melhor, o mais glorioso, suas cores são sempre as mais bonitas e a sua torcida é sempre a mais influente e poderosa e o fato dele pertencer a este coletivo torna-o também superior. Entretanto, essa “passagem” ou essa liminaridade possui características diferentes das clássicas descritas por Van Gennep e Turner: não há uma única edição do ritual onde ocorra uma “elevação de *status*”, onde o sujeito seja conduzido irreversivelmente de uma condição inferior para uma superior. A liminaridade é diluída em vários rituais dos quais o sujeito participa e, a cada um deles, ocorre uma transição do sujeito para a condição de torcedor, de pertencimento ao seu Clube de Futebol. Após uma seqüência de rituais o torcedor vai, paulatinamente, passando a incorporar à sua identidade o “ser” palmeirense, flamenguista, vascaíno etc., ou “ser brasileiro”.

Nosso foco principal incide sobre a busca do entendimento de como o ritual atua nesse processo de mudança de *status*: o quê a dinâmica das interações rituais, as mensagens trocadas e as experiências induzidas neste ritual, em particular as experiências do êxtase, têm a ver com esse processo? Neste sentido, o presente trabalho de pesquisa foge consideravelmente ao foco de muitos outros trabalhos antropológicos sobre o futebol. Minha ênfase está no próprio ritual. Eu compartilho do olhar para o futebol enquanto representação de um “drama social”, entretanto, por uma questão de opção, focalizo minha atenção no interior do ritual e procuro entender o contexto representado neste “jogo” a partir das experiências que são nele produzidas. Para isso utilizo, sobretudo, um ponto de vista semiológico.

Para responder a questão colocada acima adotei um modelo de circunscrição temporal e espacial para o ritual do futebol, a fim de identificar os elementos que dele participam. A primeira tarefa que nos é reservada, portanto,

é a de definir qual o “espaço ritual” e o “tempo ritual” do futebol que estamos nos referindo.

1.2 – Espaço, tempo e interações rituais

Com o intuito de circunscrever o ritual do futebol e identificar as mensagens que são trocadas dentro de sua dinâmica comunicacional, serão aqui definidas algumas categorias elementares, a saber: o **espaço** onde as mensagens produzidas são trocadas, o **tempo** no qual podemos considerar este intercâmbio como parte do ritual e os **interlocutores**. Através desta definição, pretendo estabelecer um canal de comunicação com o leitor que não tem familiaridade com o futebol e, sobretudo, estabelecer um necessário estranhamento para com aqueles que já possuem familiaridade, que devem ser a maioria. Vamos, então, decompor o ritual nas seguintes categorias elementares: o “espaço ritual”, com seus “territórios”; o “tempo ritual” e os respectivos atores.

Espaço ritual

Os “espaços rituais” do futebol representam algo conceptual, onde se desenvolvem as diferentes facetas do ritual realizadas por atores determinados segundo as regras. São formados, concretamente, por territórios. A palavra “território” representa a área física previamente demarcada do “espaço ritual”; é onde se localizam os respectivos atores de cada “espaço”, onde irão executar o seu papel no ritual. Observa-se que ocorre uma série de restrições à entrada dos atores nos territórios, no sentido de especificar o território de cada ator, que assim participa do ritual somente dentro de seu respectivo “espaço”. Essa restrição à entrada dos atores nos territórios relativos aos “espaços rituais”²³ é muito acentuada no futebol, sendo uma de suas características principais deste ritual.

²³ A partir da definição, o uso de aspas para o “espaço ritual” do futebol será dispensado. Da mesma forma, este procedimento será adotado para outros termos de conotação específica.

Dentro do espaço ritual do futebol existem três subcategorias relativas às diferentes facetas do ritual e atores participantes, cujos territórios são relativamente isolados entre si: o “espaço ritual do jogo”, o “espaço ritual dos bastidores” e o “espaço ritual dos torcedores”.

O “espaço ritual do jogo” possui dois territórios que estão na parte gramada do estádio. O primeiro é o chamado território das “quatro linhas”, onde o jogo propriamente dito se desenvolve. É o principal território do principal espaço deste ritual e, conseqüentemente, é o mais restrito. Compreende a área localizada no interior das linhas que compõem os lados do retângulo, que configura o chamado campo de futebol propriamente dito, somada a uma pequena área exterior paralela aos lados maiores do retângulo, esta de uso exclusivo dos auxiliares do árbitro (antigamente chamados de bandeirinhas). Neste território somente podem entrar os jogadores que estão atuando na partida, o árbitro da partida, seus auxiliares e o pessoal da comissão técnica responsável pelo atendimento médico. O segundo território é formado pela chamada “área técnica”, que compreende desde o banco de reservas, onde ficam os jogadores que não estão atuando e a comissão técnica, até as linhas que delimitam o local onde o treinador pode ir quando se levanta do banco para dar alguma orientação aos jogadores que estão atuando na partida.

O “espaço ritual dos bastidores” é destinado à imprensa (que faz a cobertura jornalística), ao policiamento (que faz o controle sócio-institucional do ritual) e aos dirigentes dos clubes ou confederações envolvidos na partida. Há, neste espaço, também os vendedores que fornecem bebida e comida para os atores do ritual em geral. O espaço dos bastidores tem uma posição intermediária, em termos de restrição, entre o espaço do jogo e o dos torcedores: é de livre acesso aos atores do espaço ritual do jogo, mas não aos torcedores. É formado pelo conjunto de alguns territórios. O primeiro fica na parte gramada do estádio, começa onde terminam os territórios do espaço do jogo e vai até o alambrado que separa o território do “espaço dos torcedores”. É onde se localiza o policiamento de campo (por todo este território) e a imprensa (restrita à área paralela às linhas de fundo) durante o transcorrer da partida



(conforme figura ao lado). Compreende também o território dos vestiários e túneis de acesso (o acesso aos vestiários geralmente é subterrâneo) e o território das cabinas dos dirigentes. Existem, ainda, os territórios ocupados no estádio pelas

emissoras e pelos jornalistas esportivos, as cabinas de imprensa, que estão encarregados de transmitir o jogo para fora de seus limites. Os atores do espaço ritual dos bastidores têm também acesso ao espaço dos torcedores. O policiamento e a imprensa podem ocupar, em certas ocasiões, pequenos territórios localizados em meio às arquibancadas e nas imediações do estádio, onde são colocadas câmeras de televisão. Todas as imagens registradas pela mídia, que tomam parte do objeto desta análise foram obtidas sob o ponto de vista dos atores do espaço ritual dos bastidores.

O terceiro é o “espaço ritual dos torcedores”, cujos territórios são os menos restritos desse ritual, de livre acesso aos atores dos outros espaços. A rígida separação física que isola os territórios deste espaço tem como objetivo evitar que os torcedores invadam os outros espaços, especialmente o do jogo. O espaço ritual dos torcedores compreende basicamente três territórios. O primeiro abrange as arquibancadas, as cadeiras numeradas e as cativas; é isolado (no Brasil) do espaço ritual do jogo normalmente por um alambrado ou por um fosso.

Este território é normalmente dividido em dois, cada um destinado a alojar uma das duas torcidas adversárias, que são separadas por outro território que pertence ao espaço dos bastidores (conforme figura ao lado), delimitado por cordões de isolamento resguardado por



policiais. O segundo território abrange os trajetos que as torcidas percorrem até chegar ao estádio e suas imediações, onde os torcedores se encontram e são agrupados pelo policiamento em torcidas rivais separadas. Mesmo nas imediações do estádio, os territórios do espaço ritual dos torcedores são sempre divididos em territórios isolados, a fim de separar as torcidas adversárias desde que chegam ao estádio e encaminhá-las para os respectivos territórios reservados para cada uma delas nas arquibancadas. O mesmo não ocorre, com tanta frequência, nos trajetos que as torcidas percorrem até chegar no estádio. E, por último, devemos considerar os territórios alcançados pelas transmissões de rádio e televisão, onde os torcedores têm acesso às imagens do jogo, aos sons do estádio e ao locutor, que descreve os lances que fazem parte da partida.

A restrição territorial dos referidos espaços rituais tem por objetivo principal assegurar o isolamento dos torcedores em relação aos outros espaços, por um lado, e o isolamento das torcidas adversárias, por outro. Graças a essa restrição, a maior parte dos torcedores de um time não mantém contato físico com os torcedores rivais. Esta característica, marcante no futebol, denota uma certa “tensão” que é criada entre os atores do ritual do futebol e a iminência do conflito entre estes. Quem cuida da manutenção da separação desses territórios é o policiamento. Embora o espaço dos torcedores seja de livre acesso aos atores dos demais espaços, os jogadores, árbitro e dirigentes não entram nos territórios destinados aos torcedores, pois a tensão existente colocaria em risco a integridade física destes, dado que eles são os responsáveis diretos pelo resultado do jogo, que nem sempre agrada a todos.

Tempo ritual

O termo “tempo ritual” representa uma categoria que também designa algo conceptual, abstrato e relativo a cada um dos atores e ao seu papel dentro do ritual. O “tempo ritual” é diferente do tempo da partida (que é de aproximadamente 90 minutos). Precisamos distinguir os atos rituais dos atores

que produzem o ritual dentro do espaço ritual do jogo (jogadores, comissão técnica, dirigentes de Clubes de Futebol etc.), daqueles que produzem o ritual a partir do espaço ritual dos bastidores (jornalistas, policiais etc.), daqueles para os quais o ritual é produzido (torcedores). Neste trabalho, o “tempo ritual” será definido a partir do ponto de vista dos atos dos torcedores. Este recorte é feito, principalmente, pois se torna demasiadamente subjetivo circunscrever os atos dos chamados “profissionais”, aqueles dos espaços do jogo e dos bastidores, dentro de um “tempo ritual”. Seus atos rituais confundem-se, em muitos aspectos, com os atos da vida cotidiana, pois concebem o jogo de futebol como um campo de disputas pela visibilidade e notoriedade profissional, dentro do jogo de legitimidade e posições, comum a toda a sociedade.

Apesar de muitos torcedores viverem seus cotidianos em função do futebol, em particular os chamados torcedores “fanáticos”²⁴, que vivem praticamente em função do seu clube, é possível definir um “tempo ritual” em função dos momentos e lugares em que os torcedores efetivamente experimentam as sensações desse ritual, separando-os, metodologicamente, dos momentos e lugares em que eles comentam, analisam e até brigam, em referência às experiências rituais. Estou considerando o ritual do futebol, em função dos torcedores, como um conjunto de atos circunscritos no tempo e no espaço de um nível lógico distinto aos outros atos realizados na vida cotidiana. Em outras palavras, dentro deste “tempo” e “espaço” rituais dos torcedores, os atos ali cometidos não têm o mesmo nível lógico dos atos da vida cotidiana, pois eles estão ligados ao nível lógico próprio do “jogo”. Este recorte torna-se importante, pois o nível lógico aqui considerado está próximo ao do enunciado “isto é um jogo”, descrito por Gregory Bateson, e o entendimento desta diferenciação será esclarecida na análise que se seguirá nos próximos capítulos.

Ainda, porém, em relação à questão da circunscrição de um tempo ritual para o torcedor, um problema emerge: há pelo menos dois tipos de torcedores: os “torcedores comuns” e os “torcedores organizados”, estes últimos

²⁴ “Fanático” é o termo utilizado no estado de São Paulo para designar um torcedor que “vive” o futebol e seu Clube de forma bastante intensa. Em outros estados utiliza-se o termo “doente”.

pertencendo às chamadas Torcidas Organizadas de Futebol. E mesmo para cada tipo de torcedor, não é possível fazer uma descrição genérica sobre o tempo ritual, pois este varia muito dependendo das circunstâncias. Para os “torcedores organizados”, o ritual pode começar quando eles se reúnem, normalmente na sede de sua respectiva Torcida Organizada, enquanto para o “torcedor comum” o ritual pode começar na mesa de um bar, ou simplesmente nas imediações do estádio. Ou, ainda, o ritual pode começar quando um “torcedor comum” coloca, em casa, uma cerveja na geladeira a fim de preparar-se para assistir uma partida pela televisão.

Entretanto, para oferecer, minimamente, uma certa objetividade, necessária para separar cronologicamente os atos rituais dos torcedores dos atos pertencentes à vida cotidiana, o “tempo ritual do torcedor” é definido como o intervalo em que perduram os atos que visam à participação efetiva numa determinada partida. Os atos dos torcedores, por exemplo, dentro do percurso que fazem entre a casa e o estádio, considerando as possíveis e comuns paradas nos bares, quando estão indo ou voltando de uma determinada partida, também fazem parte desse tempo ritual. Não estou considerando os atos dos torcedores de comentar, de descrever, de conversar sobre estas experiências como atos dentro do tempo ritual. Assim, o ponto de referência do ritual é a partida, a peleja, o jogo em si.

Como não é possível estabelecer uma descrição que valha para todos os torcedores, vou ilustrar, então, a descrição do tempo ritual do torcedor através de alguns exemplos observados na pesquisa de campo. Em relação ao ritual do torcedor comum, acompanhei a ida de um grupo de torcedores do São Paulo Futebol Clube (do estado de São Paulo) à partida semifinal da Copa do Brasil de 2000, contra o Cruzeiro Futebol Clube (do estado de Minas Gerais), no estádio do Morumbi, na cidade de São Paulo, cujo episódio pode oferecer um exemplo do tempo ritual (e também do espaço) dos torcedores comuns.

O jogo começava às 21 horas, mas nos encontramos por volta das 18 horas num bar do bairro Jardins, de classe média alta da cidade de São Paulo. Aquele local estava totalmente de acordo com o estereótipo (rótulo) do torcedor do São Paulo F. C.,

considerado um clube da elite da cidade: na mesa, a bebida dominante era whisky importado. Conheci esse grupo através de uma colega de classe do curso de doutorado que me disse que seu irmão era fanático pelo time do São Paulo. No bar conheci este seu irmão, Pedro²⁵, com quem eu havia apenas conversado por telefone. Ele era publicitário e entre seu grupo de amigos destaque Ricardo, empresário, pois era um dos mais “fanáticos” torcedores. Ficamos lá por umas duas horas, esperando que o restante do grupo chegasse, e confesso que saímos do bar já um pouco ‘altos’ pela bebida.

Durante o trajeto para o estádio do Morumbi, eles tomaram um caminho que identificaram como exclusivo dos torcedores do São Paulo que conhecem bem o bairro do Morumbi, fugindo do engarrafamento formado pela multidão de automóveis que se dirigia para lá. Realmente, pegamos uma série de ruas estreitas e saímos rapidamente na parte posterior do estádio, onde foi relativamente fácil encontrar vaga para o carro. Chegamos na porta do estádio um pouco antes de começar o jogo, no local onde eles marcaram encontro com um outro grupo de amigos, para que pudéssemos entrar todos juntos. Nas imediações do estádio havia muitas barracas de ambulantes vendendo comida e bebida. É proibido vender bebida alcoólica neste território. Ricardo, assíduo freqüentador do estádio do Morumbi, conhecia um dos ambulantes que lhe serviu conhaque disfarçado num copo de refrigerante, e percebi, em torno, que esta prática era bastante comum por ali. Havia policiamento, mas eles estavam mais preocupados com as torcidas organizadas que estavam chegando.

Apesar de não ser uma regra que valha para todos os torcedores, é muito comum ingestão de bebidas alcoólicas para se participar do ritual do futebol. Não é por acaso que as fábricas de bebidas, em particular, as de cervejas, são grandes patrocinadoras do evento (há também outros episódios de uso de maconha, mas seu uso é menos freqüente). Mesmo assim podemos dizer que o futebol é um ritual que possui a presença de substância psicoativa.

A chegada da Torcida Organizada Tricolor Independente do São Paulo, naquele dia, foi uma cena inesquecível para mim. Formavam um grupo de pessoas em configuração coesa, que pulavam e cantavam juntos seus hinos e gritos de guerra característicos; pareciam formar um só organismo que se mexia ritmicamente ao som

²⁵ Neste episódio apenas os nomes foram trocados.

da “galera”²⁶. Havia algo de ameaçador no ar, pois muitos dos seus gritos de guerra eram regidos por refrões que exaltavam a intimidação à torcida adversária.

Durante a espera pelo outro grupo de amigos, conversei bastante com Pedro e Ricardo. Chamou-me a atenção o nível de conhecimento da história do São Paulo F. C. que Ricardo tinha. Descrevia-me com riqueza de detalhes as façanhas do time do São Paulo nos diversos campeonatos que participou. Ele sabia dos gols, dos autores dos gols, dos locais, das datas, de detalhes dos lances, enfim, de inúmeros episódios das conquistas, mas também dos fracassos do São Paulo, muito dos quais ele havia presenciado. Percebi ali que havia uma relação entre “fanatismo” e conhecimento histórico das façanhas do time, pois ele era respeitado por esse conhecimento. Era-lhe associado, a cada episódio que contava, o seguinte comentário das pessoas do grupo: “esse cara é fanático mesmo!”.

Chamou-me a atenção também um depoimento de Pedro referindo-se a Ricardo num momento em que este não estava perto: “Tá vendo o Ricardo, é um empresário sério. É um cara calmo, tranqüilo, que trabalha muito e é responsável no que faz. Mas aqui ele se transforma, vira um bicho. Ele faz cada loucura! Grita, xinga, briga! Parece outra pessoa!”.

Havia também uma coisa pitoresca que fazia parte do ritual pessoal de Ricardo: fumar um charuto durante a partida. Eu perguntei porque ele fazia isso, e me respondeu: “é pra dar sorte!”.

Naquele jogo o São Paulo saiu na frente no marcador, marcando 1 x 0. Mas no final do jogo o Cruzeiro empatou. Quando o São Paulo marcou o seu gol, os torcedores mal começaram a comemorar e já se voltaram para a pequena torcida do Cruzeiro, que veio de Belo Horizonte a São Paulo, e começaram a provocá-la, cantando gritos de guerra que intimidavam o adversário e exaltavam a superioridade do São Paulo. Houve o mesmo comportamento por parte da torcida do Cruzeiro, quando aconteceu o gol de empate. A tensão só crescia, pois as torcidas não se satisfaziam em comemorar o seu gol: era mais importante agredir, mesmo que simbolicamente, a torcida adversária.

Mas, naquele dia, os torcedores do São Paulo saíram do Morumbi um pouco decepcionados, pois o São Paulo empatou com o Cruzeiro e ia jogar a outra partida da

²⁶ “Galera” é o termo utilizado para designar a bateria de músicos que animam as Torcidas Organizadas.

semifinal em Belo Horizonte. Realmente, no jogo de volta, na casa²⁷ do Cruzeiro, o time de Belo Horizonte ganhou e foi campeão da Copa do Brasil.

Parece que o charuto de Ricardo desta vez não surtiu efeito!

Dentro do tempo ritual do torcedor, podemos pensar tanto no torcedor comum, que liga a televisão apenas na hora do jogo ou naquele que vai ao estádio sozinho e encontra-se com a torcida apenas nas suas imediações, como, num outro extremo, no torcedor organizado, que sai em caravana para o seu time jogar “fora de casa”, em outras cidades, em outros estados brasileiros ou mesmo em outros países. Toledo (1996) nos conta um episódio, quando acompanhou a *Tricolor Independente* do São Paulo F. C. numa caravana para ver um confronto com o Clube de Regatas Vasco da Gama na cidade do Rio de Janeiro, que exemplifica a participação do torcedor organizado no ritual e nos oferece uma idéia do tempo e espaços rituais deste tipo de torcedor, em particular:

Vinte de abril de 1991, zero hora e quarenta minutos. Saímos da sede da Tricolor Independente rumo ao Rio de Janeiro para ver São Paulo Futebol Clube jogar, fora de casa, com o time do Clube de Regatas Vasco da Gama.

(...) Um oitavo ônibus, o último ocupado pela Tricolor Independente, levava parte da diretoria propriamente dita, que compartilhava a convivência e o espaço com outro grupo que se autodenominava triconha. Havia espaço para todos: para aqueles que queriam zoar, conversar, ou dormir, sambar, beber, ou mesmo consumir um fumo.

(...) O fato é que o cenário estava propício ao confronto. Na Barreira do Vasco, defronte à bela fachada do estádio de São Januário, estabeleceu-se o conflito. Provocações, ameaças, olhares, palavrões. A Tricolor Independente, em gritos uníssonos anunciava sua chegada. A ira dos vascaínos aumentou quando o coro são-paulino entoou o hino do Flamengo: “Uma vez Flamengo, sempre Flamengo”, desferindo em seguida o seguinte verso: São Paulo, Mengão, torcida de irmão.²⁸

²⁷ É comum que as partidas decisivas tenham a chamada “ida e volta”, que são jogos nas respectivas sedes (chamadas de “casa”) dos times em disputa. Isto denota a efetiva influência das torcidas no desempenho dos times, algo bem conhecido no futebol.

²⁸ Há um fenômeno entre as torcidas chamado de “torcidas irmãs”. São torcidas de estados diferentes que se confraternizam e se auxiliam, uma à outra, quando visitam o outro estado para

(...) tentei primeiro me acalmar para depois ouvir o que estava acontecendo. Exacerbação de bairrismos, preferências, apropriação indevida de um pedaço alheio, a transgressão e interferência no cotidiano das favelas circunvizinhas, boatos que rapidamente se espalhavam de que a torcida são-paulina havia ateado fogo em barracos na favela [na verdade, havia estourado um botijão de gás], a hostilidade dos policiais. Conversando com um morador das imediações do estádio, por sinal torcedor do Fluminense, este dizia que se espantava pelo fato de ternos chegado ao estádio pelo lado errado [espantava-o o fato da polícia não ter tomado esse cuidado], ou seja, pela conhecida e temida Barreira do Vasco. Em suma, o conflito estendeu-se das 15 horas até o intervalo do jogo que começou às 16h45 quando, finalmente, a torcida paulista e alguns flamenguistas conseguiram entrar nas dependências do estádio (TOLEDO, 1996, pp. 81-83).

Interações

Gostaria, aqui, de chamar a atenção para a forma de interação entre os atores do ritual do futebol e para as mensagens emitidas e recebidas por estes. Há inúmeros episódios em que as interações entre os torcedores podem desencadear um comportamento de agressão física²⁹ dentro do ritual do futebol. A forma de interação que ocorre neste ritual é, de algum modo, responsável por uma “tensão” contínua, que perdura durante o tempo ritual e tem relação com alguns “comportamentos” que podem ser observados. Podemos identificar nos dois episódios descritos acima, os comportamentos de “agressão simbólica”, “agressão física”, “mandinga” e “fanatismo”. A compreensão do sistema de comunicação típico do ritual do futebol pode, por sua vez, ajudar-nos a entender, pelo menos em parte, a gênese destes “comportamentos”, como, por exemplo, alguns tipos de violência que podemos observar nos estádios (que discutiremos mais adiante). Durante o tempo ritual, e do jogo em si, é possível observar um incremento da “tensão” entre os diversos atores que participam do ritual. Se há

acompanhar seu time em confronto com um time rival das duas. Como, por exemplo, a *Tricolor Independente* unindo-se à torcida do Flamengo, duas rivais do Vasco.

²⁹ Eu estou interessado não somente neste tipo de comportamento, mas também nos outros produzidos neste ritual.

tal incremento, é por causa do tipo de interação que ocorre entre os atores e das mensagens trocadas durante o ritual.

Pelo fato dos territórios que compõem os espaços rituais de cada um dos atores serem de grandes proporções e bem isolados, esta interação só pode ocorrer, dentro do estádio, através de uma forma de comunicação ritual *sui generis*. A mensagem de comunicação ritual tem que ser “amplificada” pela participação coletiva na emissão da mensagem, para que esta atinja o seu objetivo. A comunicação entre as torcidas rivais, e entre os torcedores e os jogadores do time, necessita, deste modo, de certas “ferramentas de amplificação” para que os elementos sonoros e visuais da mensagem atinjam os receptores para os quais eles foram direcionados. Dentre estas “ferramentas” podemos destacar, para os elementos sonoros da mensagem, o canto coletivo de hinos e “gritos de guerra”, os instrumentos de percussão que marcam o ritmo da música etc. Esta amplificação é conseguida através da unissonoridade com que os “gritos” e os hinos são cantados nos estádios. Para os elementos visuais da mensagem, as ferramentas de amplificação são as coreografias coletivas de movimentação corporal, as grandes bandeiras com os símbolos do time ou da respectiva torcida, os fogos de artifícios, os balões de gás que são soltos em quantidade com as cores dos respectivos Clubes de Futebol etc (pranchas 6 e 7, pp. 66-67). Essas ferramentas de amplificação da comunicação são fartamente mostradas nas transmissões da mídia, pela chamada imprensa esportiva. A televisão tornou-se mais uma ferramenta de amplificação da comunicação ritual, direcionada para aqueles que estão localizados nos territórios dos torcedores atingidos pelas transmissões (mas também para aqueles de dentro do estádio, quando este possui telões).

Excetuando as ferramentas de amplificação tecnológicas, como a televisão, as ferramentas tradicionais de amplificação necessitam de uma certa organização e planejamento por parte do torcedor. Elas têm que ser previamente criadas e ensaiadas para que surtam o efeito desejado na hora do ritual. Penso que esta característica tenha sido um importante fator para que os torcedores,

ao longo do tempo, se organizassem em agremiações³⁰. Os cantos de guerra, as coreografias e o *design* das grandes bandeiras são criados pelas torcidas, mas somente serão incorporados ao arsenal de ferramentas de comunicação quando executados e aceitos pelos torcedores no momento da partida.

³⁰ É possível pensar na tese na qual a necessidade de planejamento para compor os instrumentos amplificados de comunicação, decorrentes da amplitude e isolamento dos espaços rituais, pode ter sido um dos fatores que contribuíram para que houvesse a criação do que são hoje as Torcidas Organizadas de Futebol. Existe uma história das agremiações de torcedores ao longo do tempo, que vem desde as primeiras “galeras” até o que são hoje as Torcidas Organizadas, descritas em alguns trabalhos específicos. As Torcidas Organizadas são um capítulo à parte, formam grupos com regras próprias e são perfeitas do ponto de vista da configuração de um objeto de estudo antropológico, mas não é delas que trata o tema principal desta pesquisa. Há dois estudos específicos sobre as *Torcidas Organizadas de Futebol*, que têm justamente este nome. Um de Luiz Henrique de Toledo (1996), o qual já foi citado e o outro de Carlos Alberto Pimenta (1997), ex-jogador de futebol que fez um trabalho sociológico mais voltado para o tema da violência.

2 – A comunicação ritual no futebol

2.1 – As mensagens trocadas nas interações rituais

Através de um primeiro olhar de estranhamento, no capítulo anterior, quando foi realizada uma certa configuração do espaço e do tempo no ritual do futebol, uma característica marcante foi destacada: o isolamento dos territórios de alguns espaços rituais ou, dito de outra forma, a restrição ao trânsito dos atores durante o ritual. Apesar deste intencional isolamento físico, as interações entre os torcedores e os demais atores do ritual ocorrem, dentro das regras, através dos corredores de comunicação que os signos percorrem, amplificadas pelas ferramentas de comunicação as quais nos referimos na sessão anterior. Tais ferramentas conseguem fazer com que as mensagens ultrapassem as barreiras físicas e, conseqüentemente, alcancem os atores para os quais elas se destinam em outros territórios.

Em acordo com a proposta desta pesquisa, de focalizar a atenção na comunicação ritual do futebol para compreender algumas conseqüências, teremos pelo frente algumas tarefas: identificar que mensagens estão em “jogo”, para, num segundo momento, averiguar o modo como estas mensagens interagem e, depois, procurar configurar uma dinâmica de comunicação para este ritual.

As mensagens são como receptáculos, como pacotes, que transitam nos corredores da comunicação amplificada dos estádios carregando ou transmitindo certos “comportamentos” dos atores. Determinados comportamentos, pela sua recorrência, podem ser vistos como “padrões” encontrados neste ritual. Vamos, então, dirigir nosso olhar para as mensagens trocadas durante as interações rituais e procurar identificar quais são estes “comportamentos recorrentes”. As mensagens emitidas e recebidas durante o ritual do futebol possuem basicamente os canais amplificados da oralidade e da visualidade para transitar e podem ser trocadas entre os próprios torcedores ou entre estes e os atores do espaço ritual do jogo (jogadores e comissão técnica, árbitro), que estão atuando na partida.

Tipificação dos comportamentos e das experiências emocionais representadas como mensagens

Dentro do conjunto das mensagens orais amplificadas, há os cantos coletivos, cujo espectro é relativamente amplo. Existem os “hinos oficiais” dos Clubes de Futebol, criados com o aval de cada agremiação e com o intuito de representá-la, exaltar sua grandeza, suas glórias, a fidelidade do torcedor etc. Também existem os chamados “gritos de guerra”, estes com letras e melodias criadas pelas torcidas (normalmente as Torcidas Organizadas) a fim de também exaltar a superioridade de quem canta, mas, ao mesmo tempo, desqualificar a torcida adversária. Os “comportamentos” representados por estas mensagens podem ser decifrados através do código lingüístico, isto é, pela observação das letras desses cantos, que nos oferecem a referência semântica para tal identificação, através da qual é possível evidenciar a presença de determinados “comportamentos” de forma convencional.

Com base neste código lingüístico, é possível iniciar um trabalho de “tipificação”, identificando certos comportamentos implícitos nas mensagens verbais expressas nos hinos e nos gritos de guerra emitidos pelas torcidas na forma de cantos amplificados. Os comportamentos identificados nas mensagens verbais serão complementados por outros, identificados nas mensagens visuais trocadas durante o ritual, estes últimos identificados com base em um outro tipo de código, não tão preciso e convencional quanto o lingüístico. Esta tipificação é particularmente importante para a metodologia empregada nesta pesquisa, pois as mensagens aqui identificadas tornar-se-ão a base pela qual podemos ter uma idéia de como a comunicação ritual se processa e se configura. Dentro desta proposta de tipificação, vamos começar pela identificação de alguns comportamentos implícitos nas letras dos cantos executados recorrentemente nos estádios de futebol brasileiros.

O comportamento de “auto-afirmação” pode ser identificado na letra dos Hinos Oficiais dos Clubes de Futebol, como por exemplo:

*Uma vez Flamengo, sempre Flamengo!
Flamengo sempre hei de ser.
Porque o melhor prazer, é vê-lo brilhar,
Seja na terra, seja no mar.
Vencer, vencer, vencer!
Uma vez Flamengo, sempre Flamengo!*

Ou na letra de alguns gritos de guerra:

*Santos [ou São Paulo, Corinthians, etc.] entra em campo, torcida se levanta!
E só dá ele..., ê, ê, ê, ê, ê, ê, ê, ê, bota pra 'fudê'!*

*Poeiraaa, poeiraaa, poeiraaa,
Levantou poeira! [Refrão da música de Ivete Sangalo, adotado pela torcida do Flamengo].*

O comportamento de “agressão simbólica” à torcida adversária, ao policiamento etc., é recorrente nos chamados gritos de guerra. A agressão aqui não ocorre de fato e a denominamos “simbólica”, pois está implícita em código, neste caso no código lingüístico. Na maioria dos casos, a “agressão simbólica” está associada a uma conotação sexual:

*Au, au, au, au, au, au,
Pega o porco [ou peixe, Vasco, 'mengo' etc.]
E enfia o pau!*

*Ô, ô, ô, ô,
Todo 'viado' que eu conheço
É tricolor [São Paulo, Fluminense]*

*E o São Paulo [ou Corinthians, Portuguesa, Santos etc.]
Se 'fudeu'!
E o São Paulo
Se 'fudeu'!
Quem 'fudeu' ele fui eu!*

*Boi, boi, boi,
Boi da cara preta
São Paulo é campeão
Pau no cu da Ponte Preta (TOLEDO, 1996, p. 62).*

*Sou Independente (ou Camisa 12, ou da Gaviões etc.) eu sou!
Vou 'dá' porrada, eu vou!
E ninguém vai me segurar, nem a PM!*

Porra, caralho, torcida de cuzão, quem manda nesta porra é a torcida do Verdão! [no caso do Palmeiras, porém outras torcidas entoam este grito de guerra].

O comportamento de “reclamação” contra o árbitro ou mesmo contra algum jogador, em especial aquele que faz reincidentemente jogadas erradas ou apenas uma, mas que é decisiva para um mal resultado, é também muito recorrente nas letras dos cantos emitidos pelas torcidas:

*Se o juiz não apitar,
Olé, olé, olá,
O pau vai quebrar*

*Hei! Juiz! [ou o nome de algum jogador em especial]
Vai tomar no cu!*

É possível considerar a “auto-afirmação”, a “agressão simbólica” e a “reclamação” como exemplos pertencentes a uma classe de comportamentos que podemos tipificar como “padrões” no ritual do futebol, pois estão representados em mensagens verbais que são recorrentemente emitidas nos estádios e facilmente observáveis nas letras dos hinos oficiais e nos gritos de guerra que são cantados por um grande número de torcedores. Estão também representados em outras mensagens, emitidas na forma de “xingamentos”, muito comuns entre os torcedores que vão aos estádios.

As mensagens orais ficam dependentes das ferramentas de amplificação, em particular da unissonoridade obtida pelo canto coletivo, para alcançarem os atores dos territórios mais distantes àquele dentro do qual elas foram emitidas. Mas para isso é necessário haver um entrosamento entre os atores para torná-las eficazes e isto fica restrito aos torcedores que possuem uma certa organização. Se os outros atores, como os jogadores, quiserem atingir atores que estão à longa distância, é mais comum utilizarem mensagens visuais, como gestos amplos, para se comunicarem. Mesmo para os torcedores, as mensagens visuais são mais fáceis de serem executadas durante os rituais. Por isso, grande parte das mensagens presentes no ritual do futebol é de natureza visual.

Quanto às mensagens visuais trocadas pelos atores deste ritual, podemos observá-las por, basicamente, duas vias de comunicação: a gestualidade e a forma gráfica. A gestualidade pode ser amplificada através de coreografias coletivas, nas quais os gestos são realizados em conjunto, produzindo um efeito pelo qual as mensagens podem ser avistadas a longas distâncias. A forma gráfica é expressa através de grandes bandeiras, de faixas ou, ainda, através de fogos e balões com as cores dos respectivos clubes. É possível também identificar nestas mensagens visuais certos comportamentos nelas representados, como, por exemplo, os mencionados acima.

O comportamento de auto-afirmação pode ser observado na exibição de imensos distintivos³¹, símbolos dos clubes de futebol, impressos em grandes bandeiras (prancha 7, p. 67). Há diversas torcidas que exibem bandeiras de um tamanho gigantesco. O tamanho da bandeira representa, por um código analógico, uma correspondente grandeza do respectivo clube. Uma vez que uma torcida abre a sua bandeira, ostentando um comportamento de auto-afirmação, é possível observar que quase imediatamente a torcida rival abre também a sua, representando com este ato uma disputa pela auto-afirmação entre as torcidas adversárias.

Além deste comportamento, podemos identificar nas mensagens visuais outros comportamentos também recorrentes, passíveis de serem representados na forma gráfica (bandeiras) e, sobretudo, na forma gestual. O comportamento de agressão simbólica também aparece constantemente representado nos gestos e nos artefatos exibidos pelos torcedores. Algumas das grandes bandeiras, além dos distintivos, exibem o animal símbolo do clube ou da torcida³², como é o caso, por exemplo, da “macaca”, para os torcedores da

³¹ “Distintivo” é a figura que representa o símbolo do clube ao qual o time pertence. Pode ser também chamado de “escudo” do Clube de Futebol, porém vou adotar o nome “distintivo”, cujo significado já evoca uma relação de identidade.

³² É comum a representação de um Clube de Futebol ou de sua torcida através de um animal. No caso do Brasil, muitas dessas associações ocorreram de forma *sui generis*. Por exemplo: o “porco”, no caso do Palmeiras; a “macaca”, no caso da Ponte Preta; o “urubu”, no caso do

Associação Atlética Ponte Preta e do “gavião” para os torcedores do Esporte Clube Corinthians Paulista, este em referência à Torcida Organizada “Gaviões da Fiel”. O comportamento de agressão simbólica está representado nos animais que aparecem desenhados nas bandeiras com uma fisionomia feroz e ameaçadora, com uma expressão de agressividade e intimidação (prancha 10, foto 3, p. 69). Um outro exemplo do comportamento de agressão simbólica foi observado nos gestos de um torcedor do São Caetano, registrado em fotografia (prancha 9, fotos 1 e 2, p. 68) durante a semifinal do Campeonato Brasileiro de 2001, que transmitiam uma mensagem visual em relação ao time rival do Atlético Mineiro. Este torcedor levou um galo (símbolo do Atlético Mineiro) de borracha e, durante o jogo, mostrou gestos obscenos para as câmeras de televisão (que filmavam as experiências da torcida), enfiando o dedo anelar na traseira do galo, em movimentos rítmicos. Neste caso, a mensagem visual não estava amplificada, o suporte (galo de borracha) era pequeno e os gestos podiam ser vistos como uma mensagem individual emitida para ser vista apenas pelos próprios companheiros de torcidas. Porém, através de ferramentas de amplificação tecnológica, como a televisão, os gestos foram amplificados e essa mensagem pôde ser vista muito além do estádio, pelos torcedores que estavam em suas casas.

Se por um lado o código lingüístico nos oferece uma certa precisão na identificação dos comportamentos implícitos nas mensagens orais trocadas pelos atores dos diversos espaços rituais do futebol, por outro lado as mensagens visuais nos oferecem informações valiosas, apesar de não possuírem tanta precisão. As imagens são polissêmicas, dando margem a

Flamengo, são animais cujas torcidas adversárias associaram às respectivas torcidas com intenções ofensivas. O “porco” vem de uma referência aos italianos (europeus de forma geral, taxados de não executarem bem sua higiene diária) e a “macaca” e “urubu” vêm do fato da maioria dos torcedores destes clubes serem de cor negra ou mulata. Apesar da associação ter uma intenção claramente pejorativa e ofensiva, estes animais, como símbolos, foram incorporados pelas torcidas alvo, passando a fazer parte da representação de sua própria identidade.

variadas interpretações. Seria necessário que houvesse um código visual formal e, em particular, gestual para que fosse possível decifrar o significado das expressões corporais e os adereços que os torcedores exibem durante o ritual com igual precisão como a realizada através do código lingüístico. Entretanto, no cotidiano identificamos quando uma pessoa está triste, alegre ou agressiva observando sua gestualidade e expressão facial, através de um código gestual convencional. Fazemos isso a todo o momento, no dia-a-dia apesar de não haver um “dicionário” que exiba o significado dos gestos de maneira formal.

Não faz parte, tampouco, dos objetivos desta pesquisa desenvolver um código gestual formal³³ para o ritual do futebol. Tal tarefa exigiria um trabalho específico, e teríamos de abrir mão dos objetivos que pavimentaram a motivação desta pesquisa. Aqui, detenho-me à tarefa de estabelecer as relações necessárias para associar as mensagens visuais trocadas entre os atores durante a comunicação ritual do futebol aos comportamentos nelas representados, a fim de identificar algumas características configurativas para tal dinâmica e para o processo de ação indutora das experiências extáticas dentro deste contexto.

Além da identificação dos comportamentos, que nos oferecem pistas sobre a configuração da dinâmica de comunicação que ocorre no ritual, é necessário também realizar uma segunda e fundamental tipificação dentro das

³³ Alguns autores da Antropologia preocuparam-se em formalizar um certo código para a comunicação visual, através da identificação das mensagens que transmitem os gestos, as expressões faciais etc. Ray Birdwhistell (1970) desenvolveu estudos sobre o significado da gestualidade, os quais representou pelo termo “*kinesic*” ou “kinésica”, como é conhecido em português. Um outro autor dedicou-se a formalizar um código para as interações gestuais, Edward Hall (1959, 1966, 1983), não apenas para os seres humanos, mas também para as interações dos animais, em suas situações de sobrevivência na natureza. Nas interações humanas, Hall concentrou-se no estudo da percepção que o homem tem do espaço interpessoal socialmente convencional e a essas teorias chamou de “proxêmia”. Bateson (1942), em *Balinese Character*, também contribuiu neste sentido, ao associar mensagens verbais às expressões corporais registradas em suas fotografias, na forma de pranchas que representam diversos contextos de aprendizagem da sociedade balinesa.

mensagens trocadas: a das “experiências” vivenciadas pelos torcedores durante o ritual do futebol, que estão também associadas a esta dinâmica de comunicação. Sendo o êxtase uma “experiência” (de “sair de si mesmo”), torna-se necessário direcionar a atenção para as “experiências” rituais induzidas no futebol, para procurar pistas sobre a presença das “experiências” extáticas e a forma na qual elas são induzidas neste contexto. Daí a importância de analisar as mensagens trocadas durante o ritual, sobretudo, as mensagens visuais registradas nas fotografias obtidas conforme metodologia descrita na Apresentação.

Sobre as fotografias, foram observados, então, determinados “atos” classificados como recorrentes, induzidos pela dinâmica das interações que ocorrem no ritual do futebol, dado o grande número de vezes que aparecem ao analisar todo o material registrado. É possível observar, nas mensagens visuais, “atos gestuais” (faciais ou corporais) e “atos iconográficos” (bandeiras ou adereços). A expressão gestual ou iconográfica destes atos, por sua vez, está associada a determinadas “experiências” rituais, que são, em última instância, “experiências emocionais”. A partir da referência fotográfica, é possível identificar “experiências” como as de “aflição”, de “raiva”, de “alegria”, de “euforia”, de “cólera” etc. Através da recorrência de determinados atos, é possível realizar esta tipificação dos “comportamentos” e das “experiências emocionais” considerando-os como “padrões” que podem ser identificados no ritual do futebol.

Entretanto, antes de realizar tal operação, é necessário deixar claro quais as relações associativas envolvidas aqui ou, em outras palavras, quais códigos visuais estão sendo utilizados para observar os atos recorrentes que aparecem nas imagens, vendo-os como mensagens, e associá-los com esse ou aquele comportamento e com essa ou aquela experiência emocional. No que se refere aos atos gestuais recorrentes, as associações com os comportamentos e com as experiências emocionais foram feitas baseadas, preferivelmente, no código analógico e no código simbólico convencional da cultura; tais associações têm como base as relações de semelhança entre os atos gestuais observados nas

fotografias do ritual do futebol e gestos exibidos em outros contextos culturais, cuja significação convencional está representada por nomes (símbolos) que os referidos comportamentos e experiências emocionais ganham dentro da nossa cultura. Em outras palavras, a associação dos nomes como “auto-afirmação” ou “agressão física”, por exemplo, para determinados atos gestuais dos torcedores que aparecem nas fotografias registradas, foi baseada no fato destes atos terem semelhança ou analogia com outros, que, quando são exibidos, convencionalmente são associados a estes significados. Quanto aos “atos iconográficos”, estes são decifrados, sobretudo, por um código simbólico que associa determinadas cores e iconografias (distintivos) aos respectivos clubes de futebol.

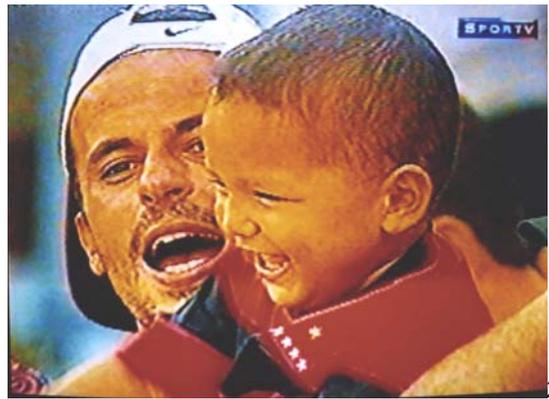
Não obstante a tal decodificação dos atos gestuais e iconográficos mencionados, os nomes que foram atribuídos às emoções e aos comportamentos presentes no ritual do futebol tiveram como referência, em primeiro lugar, a relação associativa realizada pelos próprios atores do ritual do futebol, em particular, por aqueles pertencentes à chamada imprensa esportiva, que associam aos atos gestuais e iconográficos aqui registrados, durante as transmissões, os nomes utilizados. Os locutores esportivos, quando narram os lances de uma partida, referem-se às experiências dos torcedores através de palavras como “auto-afirmação”, “euforia”, “aflição”, “alegria”, “desespero”, “mandinga”, “religiosidade”, “lamentação”, “reclamação” etc. Em segundo lugar, os nomes aqui utilizados são frutos da minha própria decodificação dos atos registrados nas imagens, buscando termos complementares que melhor representassem certas experiências e comportamentos, tais como agressão simbólica, cólera ou êxtase, completando assim a intersubjetividade típica das pesquisas antropológicas.

Tendo em vista tais relações associativas, foram examinadas as fotografias registradas sobre o material gravado em vídeo das transmissões da mídia eletrônica, durante o Campeonato Paulista, Campeonato Brasileiro, Copa do Brasil e Copa “Libertadores da América” entre 2001 e 2004. Foi possível identificar alguns atos rituais recorrentes, os quais foram identificados com

determinados comportamentos e experiências emocionais e configurados como padrões do ritual do futebol. Através desta metodologia, foram observados gestos, posturas corporais, postura das mãos, expressão facial etc., sendo as fotografias dispostas em forma de pranchas, de modo a representarem visualmente os comportamentos e as experiências emocionais identificados. Foram configuradas 41 pranchas, cujas fotografias foram registradas em diversas partidas de diversos campeonatos e locais diferentes, não importando a cronologia ou a localização e, sim, as mensagens ali representadas. Cada prancha foi identificada através de um nome composto pelo “padrão de comportamento”, em primeiro lugar, e pela “experiência emocional” associada, em segundo. Algumas pranchas não possuem uma experiência emocional identificada, pois os atos gestuais ou iconográficos não permitiram uma identificação minimamente precisa para uma operação desta natureza. Outras possuem, logo abaixo do nome, uma pequena descrição do ato recorrente (gestual ou iconográfico), quando foi considerado necessário chamar a atenção para uma ou outra característica de tais atos.

Pranchas fotográficas dos “comportamentos” e “experiências emocionais”

Prancha 1: INICIAAO



Prancha 2: MANDINGA e EXPECTATIVA



Prancha 3: RELIGIOSIDADE e EXPECTATIVA I

Atos realizados fora do estádio, mas durante o tempo ritual do torcedor, antes da partida.

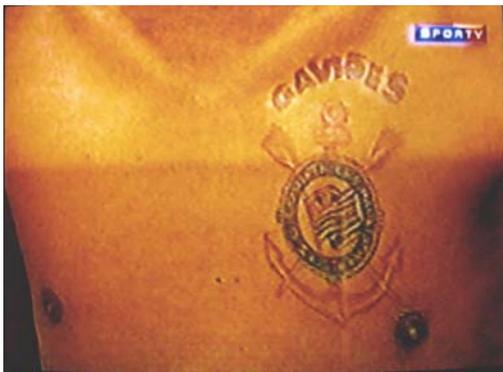


Prancha 4: RELIGIOSIDADE e EXPECTATIVA II



Prancha 5: FANATISMO e ORGULHO

Símbolos incorporados ao torcedor.



Prancha 6: AUTO-AFIRMAÇÃO e ORGULHO I

Bandeiras tremulando, balões e fogos (fumaça) com as cores do clube.



1



2



3



4



5



6

Prancha 7: AUTO-AFIRMAÇÃO e ORGULHO II

Bandeirões com os distintivos dos clubes.



Prancha 8: AUTO-AFIRMAÇÃO e ORGULHO III

Faixas com frases afirmando a identidade.



Prancha 9: AGRESSÃO SIMBÓLICA I

Agressão ao símbolo do adversário.



1



2



3

Prancha 10: AGRESSÃO SIMBÓLICA II

Adereços e bandeirões com ícones agressivos.



Prancha 11: AGRESSÃO SIMBÓLICA III

Imitação debochada do símbolo (águia) do adversário.



Prancha 12: LUDÍBRIO

Jogador aplica uma seqüência de dribles no adversário.



Prancha 13: INCENTIVO e ALEGRIA I

Gritando o nome do clube e coreografia de chumaços de papel com as cores do mesmo.



1



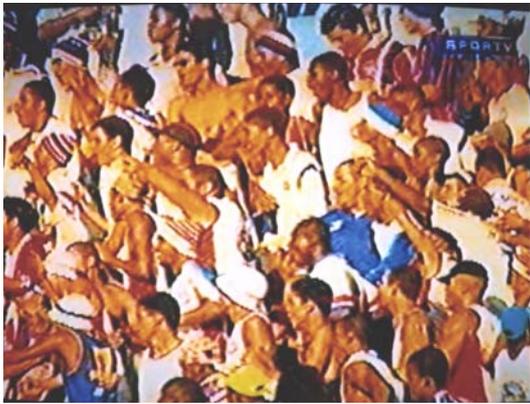
2



3

Prancha 14: INCENTIVO e ALEGRIA II

Coreografia com as mãos.



1



2



3

Prancha 15: COMEMORAÇÃO e ALEGRIA I

Jogador exibindo-se para a torcida em comemoração ao gol marcado.



Prancha 16: COMEMORAÇÃO e ALEGRIA II

Abraço.



27



28

Prancha 17: COMEMORAÇÃO e ALEGRIA III

Braços abertos



1



2



3

Prancha 18: AUTO-AFIRMAÇÃO e EUFORIA

Beijando o distintivo do clube.



1



2



3



4



5



6

Prancha 19: COMEMORAÇÃO e EUFORIA

Braços para cima.



1

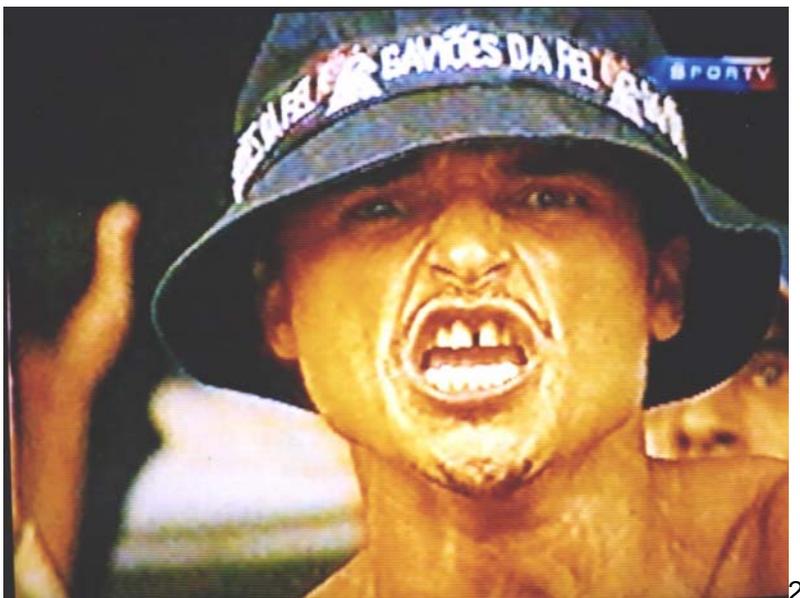


2



3

Prancha 20: COMEMORAÇÃO e RAIVA EUFÓRICA³⁴



³⁴ Senti a necessidade de representar algumas “experiências emocionais” através de nomes compostos, que representam as emoções em conjunto com o ato recorrente (alegria com choro); ou que representam emoções compostas (raiva eufórica). Isto foi feito para representar melhor a expressão mostrada em algumas imagens fotográficas específicas.

Prancha 21: COMEMORAÇÃO e EUFORIA COM CHORO



Prancha 22: COMEMORAÇÃO e ÊXTASE EUFÓRICO



1



2

Prancha 23: TORCIDA³⁵ e AFLIÇÃO I



³⁵ A palavra “torcida” é utilizada aqui para representar o “comportamento” ou o “ato” de torcer, e não o conjunto das pessoas que assistem o jogo de futebol. Esta palavra possui uma conotação que nos remete a “atos” com uma certa carga de dor e sofrimento (torcer, contorcer-se).

Prancha 24: TORCIDA e AFLIÇÃO II

Roendo unha.



1



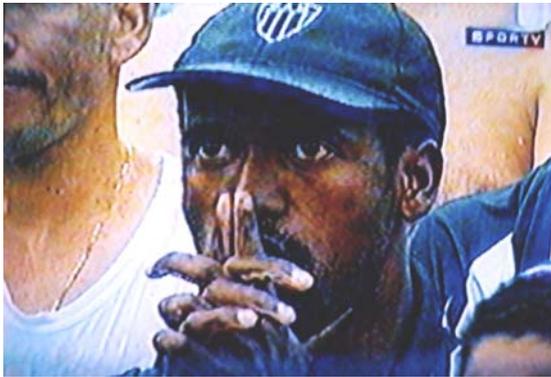
2



3

Prancha 25: TORCIDA e AFLIÇÃO III

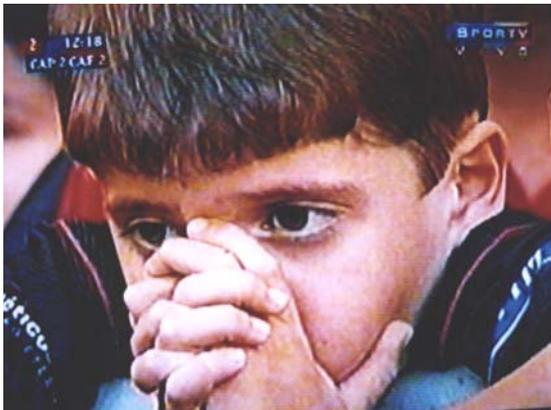
Mãos juntas em frente o rosto.



1



2



3



4



5



6

Prancha 26: LAMENTAÇÃO e AFLIÇÃO

Mãos na cabeça.



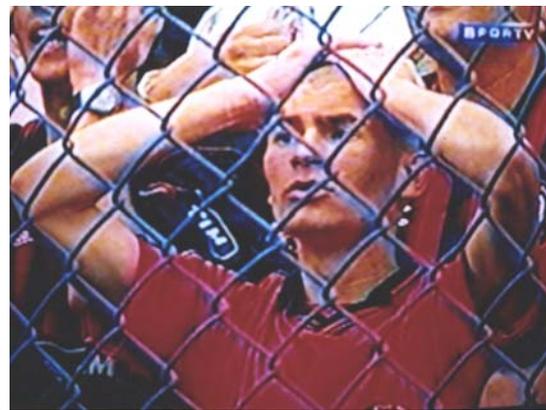
1



2



3



4



5

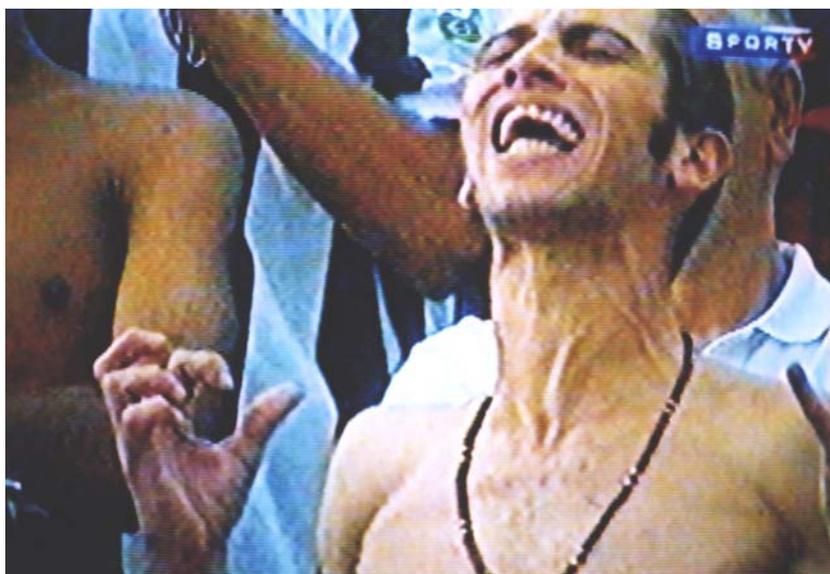


6

Prancha 27: LAMENTAÇÃO e RAIVA AFLITIVA



1



2

Prancha 28: LAMENTAÇÃO e DESESPERO

Mãos no rosto.



Prancha 29: LAMENTAÇÃO e DESESPERO I

Mãos na cabeça.



1



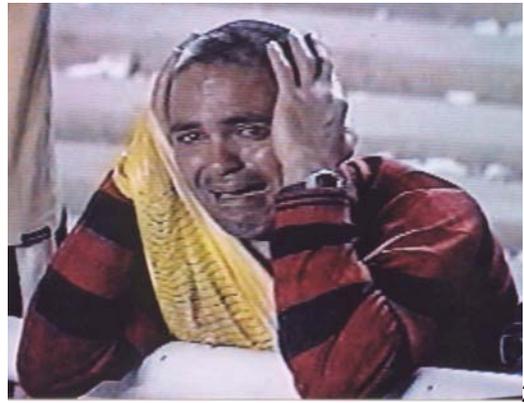
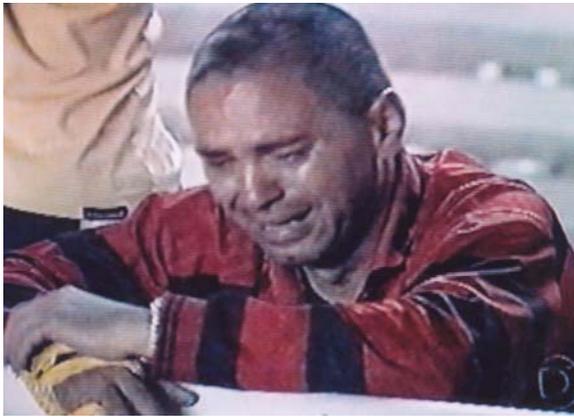
2



3

Prancha 30: LAMENTAÇÃO e DESESPERO II

Choro compulsivo.

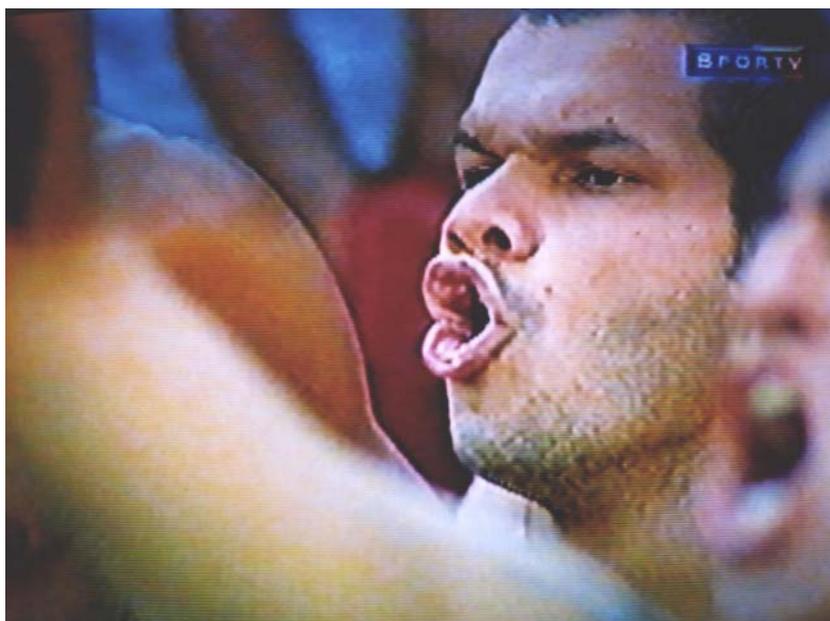


Prancha 31: RECLAMAÇÃO e RAIVA I

Vaia.



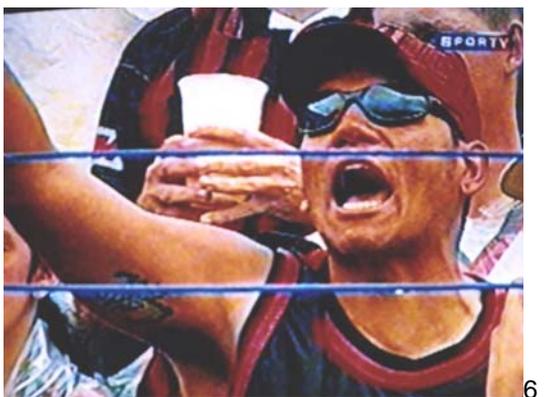
1



2

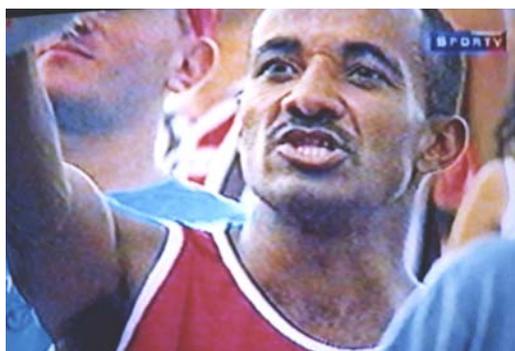
Prancha 32: RECLAMAÇÃO e RAIVA II

Xingamento.



Prancha 33: RECLAMAÇÃO e RAIVA III

Xingamento.



Prancha 34: PROTESTO e RAIVA

Agressão ao próprio símbolo.



Prancha 35: INTIMIDAÇÃO FÍSICA e ANIMOSIDADE

Policimento intervindo na tentativa de transgressão do espaço ritual.



Prancha 36: INTIMIDAÇÃO FÍSICA e CÓLERA

Jogadores brigando em campo.



Prancha 37: INTIMIDAÇÃO FÍSICA e CÓLERA

Policiamento e árbitro intervindo na transgressão do espaço ritual.



Prancha 38: AGRESSÃO FÍSICA e CÓLERA

Policciamento intervindo em briga na torcida.



Prancha 39: AGRESSÃO FÍSICA e ÊXTASE COLÉRICO I

Explosão de cólera dentro do espaço ritual do campo.



Prancha 40: AGRESSÃO FÍSICA e ÊXTASE COLÉRICO II
Explosão de cólera com transgressão do espaço ritual do jogo.



1



2

Prancha 41: AGRESSÃO FÍSICA

Violência nos caminhos que levam ao estádio.



Foi possível identificar esses padrões de comportamento e experiências emocionais, frutos da interpretação realizada sobre as imagens fotográficas

obtidas a partir de um amplo material gravado, tendo em vista, como falamos, os atos recorrentes observados nestas imagens. Evidentemente, outras interpretações sobre tais atos poderiam ser realizadas e outros nomes utilizados para representá-los, por conta da subjetividade intrínseca à interpretação dos signos visuais e da polissemia das imagens. Alguém poderia argumentar que a tipificação aqui realizada é arbitrária e que tal subjetividade invalidaria um procedimento como este. Porém, grande parte dos relatos etnográficos é também arbitrária e resultado de uma realidade observada somente pelo pesquisador, que raramente expõe as imagens observadas em campo para que o leitor tenha também a oportunidade de interpretá-las. Quando utilizamos imagens, o paradigma da escrita antropológica fica de certo modo ameaçado. Não obstante, os padrões aqui identificados configuram, ao meu ver, uma razoável representação do que ocorre nos estádios e as imagens fotográficas dos torcedores tornaram-se uma importante base para nossa análise.

A fim de criar uma forma na qual o leitor possa obter uma visão do conjunto dos padrões acima identificados, vamos agrupá-los por comportamentos, experiências emocionais e atos recorrentes que serviram de referência para a análise imagética:

Padrões de comportamento:

Iniciação; Mandinga; Religiosidade; Fanatismo; Agressão simbólica; Comemoração; Ludíbrio; Incentivo; Auto-afirmação; Torcida; Lamentação; Reclamação; Protesto; Intimidação física e Agressão física.

Experiências emocionais:

Expectativa; Orgulho; Alegria; Euforia; Raiva eufórica; Euforia com choro; Êxtase eufórico; Aflição; Raiva; Raiva aflita; Desespero; Animosidade; Cólera e Êxtase colérico.

Atos recorrentes:

Símbolos incorporados ao torcedor; Agressão ao símbolo do adversário; Adereços e bandeirões com ícones agressivos; Jogador aplica uma seqüência de dribles no adversário; Abraço; Braços abertos; Choro; Choro compulsivo; Gritando o nome do clube; Coreografia de chumaços de papel com as cores do clube; Coreografia com as mãos; Bandeiras tremulando com as cores do clube; Balões com as cores do clube; Bandeirões com distintivos dos clubes; Fogos com fumaça da cor do clube; Beijando o distintivo do clube; Faixas com frases afirmando a identidade; Imitação debochada do símbolo do adversário; Jogador exibindo-se para a torcida em comemoração ao gol marcado; Braços para cima; Roendo unha; Mãos juntas em frente o rosto; Mãos na cabeça; Mãos no rosto; Xingamento; Policiamento intervindo na tentativa de transgressão do espaço ritual; Jogadores brigando em campo; Policiamento e árbitro intervindo na transgressão do espaço ritual; Policiamento intervindo em briga na torcida; Explosão de cólera dentro do espaço ritual do campo; Explosão de cólera com transgressão do espaço ritual do jogo; Violência nos caminhos que levam ao estádio; Vaia; Agressão ao próprio símbolo.

Realização e frustração

Quando comecei a observar o ritual do futebol, supunha que experiências emocionais como as de euforia ou de alegria predominassem, associadas a comportamentos como os de incentivo, de comemoração ou de auto-afirmação; talvez porque o que mais chama a atenção neste ritual é a grande movimentação da torcida, que canta, pula e grita, mesmo antes de começar a partida. Entretanto, após reunir as fotografias obtidas, numa visão de conjunto, fui surpreendido pelo fato de que a maioria das imagens expressa experiências emocionais do tipo aflição, desespero e raiva, ligadas a comportamentos como os de lamentação ou de reclamação, pois os atos que serviram como referência eram os mais recorrentes. Dei-me conta, então, que esta conclusão era óbvia, visto que numa partida de futebol os lances de gols são raros; muito mais

abundantes são os lances em que a bola passa perto do gol, passa “raspando” à trave ou bate no travessão. Existem, ainda, as reações ao gol adversário, aos erros do árbitro, às faltas violentas do adversário etc. A própria palavra “torcedor”, utilizada para representar quem assiste ao ritual do futebol, já possui uma conotação que nos remete a “atos” com uma certa carga de dor (torcer, contorcer-se). Em outras palavras, as experiências do futebol estão, em grande parte, relacionadas a um determinado tipo de “frustração” ritual, experimentada dentro deste tipo de contexto.

Se tomarmos a idéia de “imaginário” de Gilbert Durand (1964), que se opõe à desvalorização da imaginação, como mera “fantasia”, e aproxima o “imaginário” do “real”, podemos pensar que possuímos certas “imagens de realidade”, em nosso pensamento, daquilo que acreditamos que seja a “realidade”, isto é, “imagens” às quais oferecemos um *status* de “realidade”. Vamos pensar, então, no “imaginário do torcedor”. Todo torcedor acredita que seu time vai ganhar, e esta é uma prerrogativa básica a partir da qual uma pessoa “torce” para que os “lances” de uma partida confirmem ou sejam coerentes com suas “imagens de realidade”. A partir dessa idéia, ao olhar para o quadro geral dos comportamentos e das experiências emocionais tipificados a partir da análise fotográfica e para a forma dinâmica como ocorre este ritual, é possível identificar um *continuum* interligando dois gêneros opostos de sensações provocadas pelas experiências rituais do futebol, ligadas aos padrões mencionados: Um ligado à sensação de “frustração”, induzida quando a experiência ritual entra em contradição com aquilo que o torcedor acredita como realidade (que o seu time vai ganhar); e outro ligado à sensação de “realização”, induzida quando a experiência ritual é coerente com aquilo que é imaginado como realidade. Em outras palavras, as sensações de “frustração” e “realização” rituais do futebol são induzidas a partir da relação entre as “imagens de realidade” (o imaginário) do torcedor e as experiências produzidas no ritual, quando elas entram em contradição ou são coerentes, respectivamente.

Neste sentido, os “lances” que ocorrem no espaço ritual do jogo são importantes desencadeadores destas sensações. Um gol, um drible bem

aplicado, uma bela defesa do goleiro, provoca no torcedor deste time uma relação de coerência entre estas experiências e suas imagens de realidade, induzindo assim a sensação de realização e, ao mesmo tempo, a sensação de frustração no torcedor do time adversário. Os “lances” que partem do espaço ritual do torcedor também provocam tais sensações, na medida que uma torcida manifesta-se festivamente após a marcação do gol de seu time e tal comportamento provocará a intensificação da frustração na torcida adversária.

Determinar quais são os atores que executam os atos que geram a dinâmica de realização e frustração é um exercício demasiado complexo. Seria fácil dizer que os atores do espaço ritual do jogo são aqueles que geram os comportamentos e as experiências emocionais dos torcedores, mas isso tornaria a análise demasiadamente simplista, pois há inúmeras mensagens interagindo entre a torcida e os jogadores. Os torcedores também têm influência sobre os lances da partida, pois se não fosse assim, não se daria, na prática, tanta importância ao “mando de campo”, ao fato do time jogar em casa. Há uma “retro-alimentação” que ocorre entre os atores do espaço do jogo e os torcedores. Entretanto, é no espaço ritual do jogo que ocorrem os lances da partida, ou seja, os atos que são os referentes para a indução das experiências emocionais e para as sensações de frustração e realização dos atores.

Expressar a dinâmica do ritual do futebol através do binômio frustração / realização não significa que cada um dos comportamentos ou cada uma das experiências emocionais acima mencionados sejam acompanhados exclusivamente de um ou de outro destes dois gêneros de sensações. “Frustração” e “realização” são dois pólos opostos de um *continuum*; são extremos de uma linha de possibilidades que apresenta nuances intermediárias, isto é, estes dois gêneros de sensações mesclam-se em alguns comportamentos e experiências emocionais induzidas no ritual. Por exemplo, o comportamento de auto-afirmação pode vir acompanhado pela sensação de realização ou de frustração, dependendo da situação em que ocorrem durante uma partida. O torcedor pode ter um comportamento de auto-afirmação, abrindo sua bandeira depois da realização de um gol, mas também depois da frustração

de ter tomado um gol ou, ainda, tal comportamento pode vir após um ataque em que quase resultou em gol. As experiências emocionais de expectativa e de orgulho apresentam as mesmas nuances e podem vir mescladas com estes dois gêneros de sensações.

Outro exemplo diz respeito aos comportamentos de mandinga e religiosidade, representados nas pranchas 2, 3 e 4 (pp. 62-64). Tais comportamentos não podem ser associados nem a um ou a outro tipo de sensação, pois incorporam uma mescla bem equilibrada entre frustração e realização. Estes comportamentos possuem uma posição *sui generis* neste ritual, assim como a experiência emocional de expectativa. Os comportamentos de mandinga e de religiosidade podem estar associados tanto a uma sensação de frustração (quando um gol não entra e um jogador ou torcedor faz algum sinal religioso - “nome do pai” ou “eleva as mãos ao alto”), como à de realização (quando um ator, jogador ou torcedor, após a realização de um gol faz um gesto de apontar para o alto, simbolizando o agradecimento a Deus). A associação ocorre, ainda, pela iminência da realização (quando um jogador vai bater um pênalti e os atores de seu time fazem os gestos associados a estes comportamentos), ou pela iminência da frustração (quando um jogador vai bater uma falta perto do gol ou um pênalti e os atores do time adversário fazem gestos com as mãos, associados à mandinga, como na prancha 2, fotos 1 e 3, p. 62). Esta posição especial em que estão os padrões de comportamento de mandinga e religiosidade deve-se ao fato destes estarem ligados à forma como alguns atores constroem sua proteção (“pensamento mágico”) diante da imponderabilidade da realização ou da frustração, que tem como referência os lances que ocorrem dentro do espaço do jogo. Têm relação também com a significação, por causas indiretas, do porquê, para alguns atores, da bola entrar ou não entrar no gol. Os atores do ritual utilizam-se da religiosidade ou da mandinga para reforçar sua crença na realização da vitória ou na tentativa de evitar a frustração da derrota.

Não obstante à mescla de sensações de alguns desses padrões, há determinados padrões de comportamento e experiências emocionais que estão

mais associados à frustração e há outros que estão mais ligados à realização, tomando como base a relação de contradição ou coerência entre as experiências rituais e as imagens do imaginário, mencionadas acima. Em referência aos padrões de comportamento tipificados acima, estão mais ligados à sensação de frustração os comportamentos de lamentação, reclamação, intimidação física e agressão física e às experiências emocionais de aflição, raiva, raiva aflita, desespero, animosidade; cólera e êxtase colérico. Seguindo o mesmo raciocínio, é possível associar mais à realização os padrões de comportamento de agressão simbólica, ludíbrio e comemoração e as experiências emocionais de alegria, orgulho, euforia, raiva eufórica, euforia com choro e êxtase eufórico.

As sensações de realização e frustração podem ser extremamente intensas e fugazes, quando o torcedor é induzido a mudar de uma para outra em questão de segundos. Apesar disso, é possível afirmar que estas sensações são parte importante do processo de ação indutora das “experiências” deste ritual e, se quisermos configurar uma dinâmica de comunicação para este processo, temos que levar em consideração a intensa sensação de frustração e realização que é induzida e pode ser observada no ritual do futebol.

2. 2 – Cismogênese

2. 2. 1 – Dinâmica das interações rituais

Na sessão anterior foram descritas algumas mensagens que são trocadas durante o ritual do futebol, representadas por comportamentos associados às experiências emocionais induzidas dentro de uma dinâmica de comunicação característica, ligada aos lances da partida. Um lance que ocorre no espaço ritual do jogo induz uma certa emoção e um determinado comportamento no torcedor e vai gerar uma reação no torcedor adversário que, por sua vez, será lido como mensagem novamente e esta vai gerar, mais uma vez, um comportamento e uma emoção e assim por diante. As interações contínuas geram uma dinâmica ritual característica do futebol. Em outras palavras, levando-se em conta esse conjunto formado pelas experiências emocionais induzidas e os comportamentos visualmente e oralmente percebidos pelos atores como mensagens, é possível afirmar a existência de uma dinâmica de comunicação durante o tempo ritual do futebol.

Entretanto, será possível definir ou configurar uma forma para tal dinâmica? A afirmação da existência de uma dinâmica para o ritual não significa a possibilidade de se estabelecer uma configuração precisa, ou mesmo de leis que a predeterminem, pois uma configuração deste tipo depende da constante interpretação dos signos envolvidos na comunicação e esta depende do momento e da circunstância da comunicação. Por exemplo, um lance em que o jogador chuta, mas a bola bate na trave e não entra, pode produzir uma experiência emocional de aflição na torcida de seu time e, ao mesmo tempo, produzir alegria na torcida adversária. Esta alegria, por sua vez, pode produzir um comportamento de lamentação da torcida do time do jogador que fez a jogada. Entretanto, este mesmo lance pode configurar uma dinâmica totalmente diferente, diante de uma outra interpretação dos atores, podendo, por exemplo, terminar na indução de cólera nos torcedores do time que fez a jogada.

Com o intuito de identificar algumas características da dinâmica das interações que ocorre no ritual do futebol, vamos lançar mão de um modelo de comunicação chamado “orquestral”, isto é, a comunicação ocorre tendo como pano de fundo um certo *script* que orienta sua dinâmica, mas que não está e nem pode ser formalmente escrito. Ocorre no ritual do futebol uma comunicação do tipo “orquestral”, conforme o termo utilizado por Winkin (1998 [1981], pp. 21-34), que representa uma comunicação orientada por uma “partitura invisível”. O termo “comunicação orquestral” foi forjado tendo em vista a posição de um grupo de pesquisadores que formaram o chamado “colégio invisível” (mencionado na Apresentação da Linha Teórica da pesquisa), e se posicionaram de forma reticente diante da idéia de se aplicar um modelo linear de comunicação para entender as interações humanas, no qual as figuras do emissor e do receptor atuassem de forma diacrônica, assim como ocorre num telégrafo. Este modelo linear, que ficou conhecido como “modelo telegráfico”, serve, satisfatoriamente, para representar as trocas de informações tratadas pela engenharia da comunicação³⁶, mas não para representar as trocas e o compartilhamento de informações que ocorrem nas interações humanas, dentro de um contato face a face, quando a emissão e a recepção ocorrem de forma sincrônica, como entre os músicos de uma orquestra durante a execução de uma peça. Os integrantes do “colégio invisível” defendem a idéia da impossibilidade da não-comunicação, quando dois ou mais seres humanos se encontram. A todo momento, os indivíduos são emissores e receptores simultâneos, ou melhor, interlocutores, sejam de mensagens verbais ou visuais (gestuais). Quando um indivíduo fala, a expressão facial de quem ouve está transmitindo uma mensagem simultânea a respeito do que está sendo falado ou mesmo sobre o *status* da relação entre os interlocutores, que influencia na própria comunicação verbal. Esse grupo era reticente à idéia de que a comunicação entre os indivíduos, numa interação face a face, fosse um fato consciente, voluntário e linear.

³⁶ Principalmente representada pelas teorias matemáticas de Claude Shannon (1949).

A analogia da orquestra tem por objetivo mostrar como podemos dizer que cada indivíduo participa da comunicação, mais do que é a sua origem ou ponto de chegada. A imagem da partitura invisível lembra mais particularmente o postulado fundamental de uma gramática do comportamento que cada um utiliza em seus intercâmbios mais diversos com o outro. É neste sentido que poderíamos falar de um modelo orquestral de comunicação, em oposição ao “modelo telegráfico”.(WINKIN, 1998 [1981], p. 33)

Através desse modelo de comunicação do tipo “orquestral” é possível pensar na dinâmica de comunicação que ocorre no ritual do futebol, dentro da qual todos os atores são emissores e receptores ao mesmo tempo, sem, entretanto, haver a possibilidade de se formalizar uma “partitura” para tal comunicação. Dentro desse modelo de comunicação, estabelecer algum tipo de configuração precisa e representativa para a dinâmica do ritual do futebol é uma tarefa demasiadamente complexa. Por mais que seja tentador pensar em configurar mecanismos previsíveis para este ritual, não podemos esquecer os fatores subjetivos e as circunstâncias sempre mutantes da interpretação das mensagens na comunicação humana.

Não obstante, uma análise cuidadosa do processo de comunicação que ocorre no ritual do futebol pode permitir focalizar a atenção em algumas estruturas passíveis de serem descritas. Voltando à metáfora da comunicação que ocorre entre os músicos, o processo que ocorre no ritual do futebol poderia ser bem representado pela analogia de uma *Jazz Band* (banda de jazz), cuja música estaria baseada numa “partitura invisível”, onde estaria localizada a “gramática do comportamento”, mas com longos momentos de improviso, intercalados por determinados “refrões”: frases musicais que são repetidas periodicamente, em intervalos não regulares. Estes “refrões”, na comunicação do ritual do futebol, estariam representando certas estruturas que se repetem durante as interações, isto é, que são recorrentes e podem ser observadas se levarmos em conta uma certa quantidade de partidas de futebol. Os improvisos estariam representando os diversos caminhos que a comunicação ritual pode tomar. E a “partitura invisível” estaria representando algumas características que orientam a forma geral através da qual a comunicação ocorre dentro dos estádios de futebol, durante as partidas. A dinâmica de comunicação que se

estabelece ente os atores durante o ritual do futebol estaria, então, mais próxima de um *Free Jazz*³⁷, que de uma sinfonia clássica. Possui espaço para longos improvisos, mas com alguns “refrões” e uma “partitura invisível” que oferecem à música alguma forma pré-determinada. Visto sob este ponto de vista, é possível identificar algumas características desta “forma”, examinando um certo número de partidas.

Seguindo por esse caminho, uma característica marcante desta partitura invisível pode ser observada na dinâmica das interações que induz os comportamentos e as experiências emocionais, que aparece sempre ligada a uma rápida e intensa oscilação entre os dois tipos de sensações básicas de realização e frustração. Ao assistir a um certo número de partidas de futebol, com os olhos focalizados neste ponto, é possível observar tal característica, típica do ritual do futebol. Entretanto, determinar uma configuração dessa dinâmica de oscilações, no sentido de produzir um modelo gráfico não é possível, pelos motivos apresentados acima. Podemos, apenas, examinar exemplos e observar a presença de recorrências.

Como exemplo, será mostrada, a seguir, uma série de fotografias de uma seqüência diacrônica, isto é, ordenadas em uma seqüência temporal. As imagens foram registradas no decorrer da partida de futebol, em que aparece a dinâmica de oscilação entre realização e frustração de que falamos. As fotografias mostradas foram dispostas respeitando a cronologia dos atos que ocorreram durante as finais do Campeonato Brasileiro de 2001, nas duas partidas entre o Clube Atlético Paranaense e o São Caetano F. C. Estas fotografias representam os comportamentos e as experiências emocionais vivenciadas pelos torcedores no decorrer da dinâmica induzida durante o ritual e

³⁷ Um *Free Jazz* é um tipo de música de abre espaços para improvisações em meio a uma partitura que orienta a estrutura geral da música. Entre os momentos de improviso, de modo geral, existem os “refrões”, que são frases musicais que são repetidas periodicamente. Por essas características, cada apresentação da mesma música é executada de forma diferente, de acordo com o ‘momento’ de cada músico.

expressam um exemplo da forma como ocorre a oscilação entre os padrões ligados às sensações de realização e de frustração.

Seqüência fotográfica diacrônica do ritual do futebol

Finais do Campeonato Brasileiro de 2001 (em duas partidas) entre o Clube Atlético Paranaense (PR) X São Caetano (SP).



Antes de comecar a primeira partida, os comportamentos exibidos eram os de "incentivo", "auto-afirmação" e "agressão simbólica". E a "expectativa" dominava a emoo dos torcedores.



Aos 4 minutos, o Atlético PR marcava seu primeiro gol, provocando uma certa “euforia com choro” em uma de suas torcedoras, que expressava a “realização” para as suas “expectativas” de vitória.



Aos 32 minutos, ainda do primeiro tempo, o São Caetano empatava o jogo e o jogador comemorava, pulando de braços abertos. Entre os 40 e os 45 minutos do primeiro tempo, duas torcedoras estavam vivendo experiências emocionais distintas: enquanto uma torcedora do Atlético PR assumia um comportamento de “religiosidade”, na “expectativa” de que o seu time passasse novamente à frente no placar, uma outra, também do Atlético, expressava um certo “desespero”, numa experiência de “frustração” diante das bolas que não entravam.

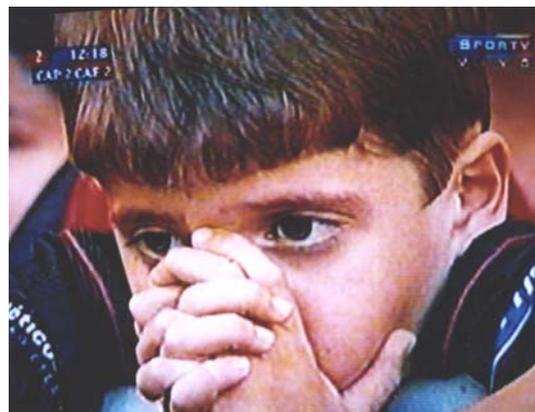


Começava então o segundo tempo e, logo aos 8 minutos o São Caetano virava o jogo para 1 x 2.



Mas, em seguida, depois de apenas 1 minuto e meio, o Atlético empatava novamente. Este gol provocou uma experiência emocional muito forte na torcida do Atlético, que estava ainda sob o efeito da “frustração” do gol do São Caetano. Um dos torcedores expressava uma grande euforia em sua face, chegando a um “êxtase eufórico”, tamanha

era a intensidade de sua fisionomia, em relação a uma expressão habitual. Duas outras torcedoras chegavam às lágrimas com esse gol, expressando “euforia com choro” e dando um forte “abraço” na companheira de torcida.



Logo em seguida, o São Caetano quase fez seu gol, o que provocou o “desespero” na torcedora do Atlético PR e a “aflição” num jovem torcedor do mesmo time.



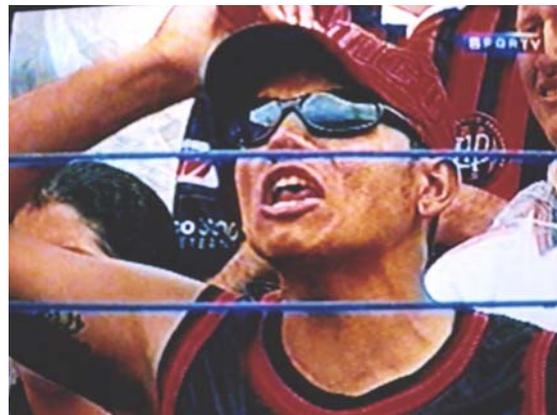
Mas, aos 34 minutos do segundo tempo, o Atlético PR chegava finalmente ao seu gol da vitória, o que provocou grande “euforia” em sua torcida, que havia sentido em alguns momentos a “frustração” de estar perdendo. A “realização” deste gol provocou na torcida do Atlético PR um misto de “euforia e choro”, pela vitória do seu time em casa, na primeira partida das finais do Campeonato Brasileiro de 2001.

Fim da primeira partida em Curitiba. Placar: **CAP 3 x SCA 2**

Início da 2ª partida realizada em São Caetano do Sul -SP



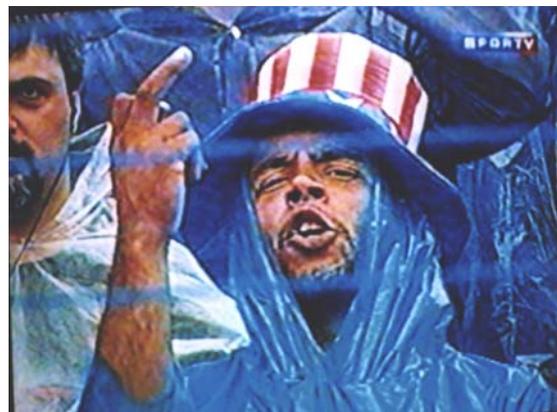
A segunda partida, na casa do São Caetano, começou com a tradicional “expectativa” de ambas torcidas e a exibição do comportamento de “auto-afirmação”. O primeiro tempo foi um tanto “morno”, ou seja, não saiu do 0 x 0, não houve nenhum gol. Isto provocou diversas reações emocionais e diferentes comportamentos das torcidas. Na torcida do São Caetano, alguns reagem com “mandinga”, para que a sorte viesse a seu favor.



A torcida do Atlético PR também reagia de forma tensa, com “aflição” por parte de uns e com “reclamação” e “xingamentos” por parte de outros, em relação ao gol que não saía. Na torcida do São Caetano, outros entravam em “desespero” ao verem o tempo passar e seu time não conseguir abrir o marcador jogando em casa. Entretanto, ambas torcidas experimentavam uma certa sensação de “frustração”, neste primeiro tempo sem abertura de contagem.



No segundo tempo, o Atlético PR conseguiu o seu gol aos 23 minutos, o que gerou uma certa “raiva eufórica” em alguns torcedores, um misto de “euforia”, causada por um extravasamento da “aflição” que dominava até então, e “raiva”, pelo grande tempo de partida transcorrido sem gols. Com esse gol, o Atlético PR estava muito próximo do título.



À torcida do São Caetano só restava a “aflição” e um tímido “incentivo” do torcedor, que com um braço torcia e com o outro olhava o relógio de pulso, para ver quanto tempo faltava para o final e para a possibilidade de reação. Ainda havia tempo para algumas “reclamações” (foto 106) e para as “lamentações” que expressavam a “frustração” de ver seu time perder a chance de ser campeão, em sua própria casa.



A torcida do Atlético PR, por outro lado, “comemorava” com grande “orgulho”, “alegria” e “euforia” o título de Campeão Brasileiro de 2001.

Soma do placar das duas partidas: **CAP 4 x SCA 2**

Clube Atlético Paranaense: Campeão Brasileiro de 2001

No sentido, ainda, de identificar alguma forma de partitura invisível que oriente a dinâmica de comunicação ritual do futebol, vamos à busca de mais algumas pistas. Uma pista importante foi mencionada no capítulo 1, em particular na sessão 1.2, quando foram descritos o espaço ritual do futebol e a forma como é acentuada a restrição ao trânsito dos torcedores aos diversos espaços rituais durante a partida. Vimos, ainda, que, apesar desta restrição às interações entre determinados atores e as grandes distâncias entre os espaços rituais, tais interações entre os torcedores e entre os demais atores do ritual ocorrem de formas distintas. Dentro das regras, há um tipo de interação em que

signos sonoros e, sobretudo, visuais percorrem os corredores de comunicação, através das ferramentas de amplificação da comunicação, fazendo com que as mensagens ultrapassem as barreiras físicas, atinjam os outros territórios e, conseqüentemente, os atores para os quais elas se destinam. Uma outra forma de interação, que não faz parte das regras, mas que é necessário levar-se em consideração, diz respeito ao rompimento do sistema de restrições e à perda do controle do ritual. O policiamento não consegue mais conter as invasões aos territórios interditados pelas regras e, nesse momento, ocorre a transgressão aos espaços rituais, sejam eles entre os do espaço dos torcedores, do jogo, dos bastidores, ou entre os territórios isolados das torcidas rivais. É a partir desses tipos de transgressão que ocorrem interações físicas propriamente ditas. Neste momento, podem acontecer, efetivamente, agressões físicas de conseqüências sérias, com feridos e, ocasionalmente, mortos (prancha 40, p. 98). Esse ato pode ser observado de forma relativamente recorrente no ritual do futebol e denota que as mensagens trocadas dentro das regras do ritual são as responsáveis pelo incremento de uma “tensão” entre as torcidas, ou entre a torcida e os demais atores. Essa “tensão” faz parte do ritual e é responsável pela iminência de um conflito corporal, caso o contato físico entre as torcidas adversárias não seja restrito.

É possível ver o incremento desta “tensão” através de diversos pontos de vista, entretanto, neste trabalho, vou optar por vê-lo através do conceito de “cismogênese”. Estou, aqui, afirmando a tese na qual considero a dinâmica das interações rituais do futebol dentro das características de um sistema cismogênico, no qual oscilam experiências mais ligadas à realização e à frustração e uma “tensão” entre os atores é incrementada. Segundo esta tese, a “tensão” que é incrementada durante o ritual será considerada como uma “tensão cismogênica”. As restrições ao trânsito territorial dos diferentes espaços, descritos acima, estariam, então, dentro dos sistemas de restrições à cismogênese. Apesar da identificação de uma dinâmica para as interações que ocorrem no futebol estar submetida à subjetividade das interpretações, é possível configurar uma partitura invisível que orienta o ritual como do tipo

cismogênica, dentro da qual determinados comportamentos provocam outros, e estes provocam outros e assim por diante, dentro de um conjunto de hipóteses plausíveis. Esta dinâmica pode levar a uma cumulativa diferenciação das “normas de comportamento”, ocasionando a possibilidade das interações passarem de um tipo, dentro das regras, para o outro, em que os comportamentos tornam-se fora das normas, como na transgressão do espaço ritual e na agressão física.

2. 2. 2 – Sistema cismogênico de interação

Cismogênese em Gregory Bateson

O conceito de “cismogênese” aparece nesta pesquisa numa posição central, evocado para a compreensão de uma característica marcante da dinâmica do ritual do futebol: o incremento da tensão entre os adversários e a sempre iminência de um conflito. Como este conceito é relativamente pouco conhecido e utilizado na Antropologia, torna-se pertinente uma descrição mais criteriosa da cismogênese, resgatando o contexto e seu sentido original. Na medida que entramos nesta descrição, convido o leitor a continuar com o ritual do futebol em mente, de modo a compreender as relações que motivaram a associação deste ritual com um sistema cismogênico de interação.

O conceito de “cismogênese” foi cunhado por Gregory Bateson em consideração a certos “comportamentos” observados na cultura *latmul*, um povo que vive em Nova Guiné, às margens do rio Sepik, estudado por ele no começo dos anos 30. Como resultado de suas pesquisas com os *latmul*, ele publicou em 1936 seu primeiro livro, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Os *latmul* que Bateson observou, grosso modo, eram pessoas aguerridas, ou seja, dentro desta cultura o ato de matar um ser humano era

valorizado. O comportamento litigioso dos *latmul* chamou a atenção de Bateson. Ele ficou interessado nos fatores envolvidos na formação da personalidade agressiva dos *latmul* e na investigação da dinâmica de comunicação que processava as constantes “desavenças” (diferenças) entre os grupos dessa cultura, às vezes sob a forma de interação ritual. Também lhe interessava identificar os fatores capazes de restringir o grande número de conflitos que eram comuns entre os *latmul*, que faziam possível a convivência entre eles.

Hoje em dia é comum se ouvir críticas de alguns antropólogos aos primeiros funcionalistas e seu modelo de sociedade um tanto “arrumadinha”, justamente por contemplar a idéia de um certo equilíbrio em que as instituições sociais eram encarregadas de manter a ordem e de não levar em conta o conflito como uma condição social³⁸. Dentro da visão de Bateson sobre a cultura, desde sua pesquisa com os *latmul*, já havia lugar para o conflito. A maneira que Bateson encontrou para lidar com o “conflito”, que facilmente se manifestava entre os *latmul*, foi através do desenvolvimento de um modelo para entender a dinâmica das interações sociais. Dentro de alguns tipos de interação, aparecia uma progressiva diferenciação entre os grupos, e mesmo entre os indivíduos. A este tipo de interação ele deu o nome de “cismogênese”. A cismogênese tem como essência as interações que incrementam as diferenciações, as rivalidades e os antagonismos. Assim, ele criou um modelo que permitisse observar e descrever o “conflito” em movimento. Ao mesmo tempo, através da observação das reações aos comportamentos cismogênicos, havia os fatores responsáveis pela integração social, isto é, que faziam com que o sistema cultural não se rompesse e a cultura não entrasse em colapso diante de uma progressão indiscriminada do sistema cismogênico.

Antes de *Naven*, Bateson publicou um artigo, “*Culture Contact and Schismogenesis*” (1935), no qual já tratara de expor as primeiras idéias sobre a cismogênese. Neste artigo, ele definiu a cismogênese como “um processo de

³⁸ Entre muitos exemplos, podemos citar a visão de cultura de Fredrik Barth. Apenas a título ilustrativo, ver Barth, Fredrik. *Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies*, in: Kuper, Adam (ed.). *Conceptualizing Society*. London: Routledge, 1992.

diferenciação nas normas do comportamento individual resultante da interação cumulativa entre os indivíduos” ou como o “estudo das reações dos indivíduos às reações de outros indivíduos” (BATESON, 1965 [1936], p. 175). Ele classificou a cismogênese em dois tipos de sistemas, utilizando modelos teóricos genéricos (como gostava de fazer): o de interação com diferenciação por relacionamentos simétricos, ou “cismogênese simétrica” e o de interação com diferenciação por relacionamentos complementares, ou “cismogênese complementar”³⁹.

No modelo do sistema de interação com diferenciação simétrica, ou “cismogênese simétrica”:

(...) os indivíduos em dois grupos A e B têm as mesmas aspirações e o mesmo padrão de comportamento, mas se diferenciam apenas em função do sentido deste padrão. Assim os membros do grupo A exibem o padrão de comportamento A, B e C, nas interações entre eles, mas adotam o padrão de comportamento X, Y, Z, quando interagem em direção aos membros do grupo B. Similarmente, os membros do grupo B adotam o padrão A, B e C entre eles e exibem o padrão de comportamento X, Y e Z, quando interagem em direção aos membros do grupo A. Assim uma posição é acionada, no qual o padrão de comportamento X, Y, Z é constantemente replicado, para outro X, Y, Z. Essa posição contém elementos que podem forjar uma progressiva diferenciação ou cismogênese ao longo das mesmas linhas. (BATESON, 1987 [1935], p. 68)

E Bateson exemplifica: “considerando que o padrão de comportamento X, Y, Z inclui a ostentação, se esta é replicada, cada grupo se dirigirá ao outro com excessiva ênfase nesse padrão”.

Em outras palavras, na cismogênese simétrica, um padrão de comportamento utilizado na interação dos indivíduos do grupo A com os do grupo B gera o mesmo padrão de comportamento nos indivíduos do grupo B na interação em direção aos indivíduos do grupo A. Ele indica que esse tipo de

³⁹ Há, ainda, um terceiro tipo de sistema dinâmico de interações identificado por Bateson (1987 [1935], p. 69), que chamou de sistema de interações recíprocas; mas este não desencadeia uma cismogênese.

cismogênese ocorreria em algumas interações entre clãs, vilas e nações da Europa⁴⁰.

No modelo de cismogênese complementar, ocorre o fato de um padrão de comportamento gerar outro padrão de comportamento diferente, mas complementar:

(...) o comportamento e aspirações dos membros de dois grupos são fundamentalmente diferentes. Assim os membros do grupo A exibem o padrão de comportamento L, M, N nas interações entre eles, mas adotam o padrão de comportamento O, P, Q, quando interagem em direção aos membros do grupo B. Em réplica ao O, P, Q, os membros do grupo B exibem o padrão U, V, W, mas entre eles adotam o padrão de comportamento R, S, T. Assim, quando surge o padrão O, P, Q, este é replicado por U, V, W, e vice-versa. Essa diferenciação pode tornar-se progressiva (BATESON, 1987 [1935], p. 68).

Bateson oferece-nos o exemplo mais óbvio desse processo: quando os indivíduos de um grupo com o padrão de comportamento submisso interagem com os indivíduos de outro grupo, com padrão de comportamento de dominação. Dominação gera submissão e vice-versa. Esta cismogênese, a menos que seja reprimida, formará uma distorção progressiva de personalidade dos indivíduos de ambos os grupos, que resultará em uma mútua hostilidade entre eles e no final em um rompimento do sistema. As interações com diferenciação complementar podem ocorrer entre estratos sociais, classes, castas e entre os gêneros sexuais, conforme exemplifica Bateson em relação aos *latmul*.

A cismogênese interessava a Bateson, neste primeiro momento de sua longa vida de pesquisador, junto aos *latmul*, porque lhe interessava um modelo de compreensão do conflito e, sobretudo, dos fatores de restrição ao conflito. Este conceito lhe foi útil para analisar os “desequilíbrios” e identificar os fatores culturais de controle destes desequilíbrios. Ele percebia a sociedade em constante movimento, não como algo equilibrado e coeso, mas como algo em constante

⁴⁰ Há que lembrar que quando Bateson fala em nações da Europa, na época em que ele escreveu sobre a cismogênese, este continente tinha saído recentemente da 1ª Guerra Mundial e os conflitos para a 2ª Guerra Mundial começavam a eclodir.

“desequilíbrio dinâmico”. O conceito de cismogênese vem dessa idéia. A proposição de Bateson sobre a cismogênese, aplicada às interações entre os indivíduos de grupos de uma mesma cultura (que é o que nos interessa), funciona sobre o que ele chama de “estados de desequilíbrio”. Porém, alerta-nos Bateson (1987 [1935], p. 65): a observação não é adequada quando estes “estados de desequilíbrio” tornam-se descontrolados – “a lei da gravidade não pode ser convenientemente estudada em lugares colapsados durante os terremotos”.

A palavra utilizada por Bateson, “*schismogenesis*”, é traduzida adequadamente para o português como “cismogênese”. O prefixo *schism* significa em português “cisma”, que por sua vez significa “cisão”, “ruptura”. Assim, o significado mais óbvio para essa palavra é o da “gênese da cisão”, ou da “origem da cisão”, “da ruptura”, “do conflito” entre dois sistemas. Mas cisma, em português, nos oferece um outro significado, que nos faz ver a cismogênese não apenas na perspectiva de uma “origem”, mas dentro de um processo de retro-alimentação. Cisma também significa “inquietação” (AURÉLIO), que podemos decompor em “inquieta-a-ação”: “aquilo que inquieta a ação”, que tira a ação de sua inércia e provoca uma dinâmica contínua de retro-alimentação. A palavra “sismo”, muito utilizada na geologia para representar os abalos naturais que atingem as placas tectônicas da terra, não tem a mesma letra inicial (que em algum momento da história etimológica dessa palavra diferenciou-se), mas também tem o significado de “tirar a ação de sua inércia”, neste caso, dirigida aos fenômenos naturais.

O conceito de cismogênese desenvolvido por Bateson está sob essa perspectiva de significação, representando a dinâmica dos sistemas de interação entre indivíduos de uma cultura (pois os grupos interagem através dos indivíduos). É nestes termos que entendo o sentido da palavra “*schismogenesis*”: o abalo que inquieta a ação e provoca um movimento retro-alimentado em direção à cisão, que ocorre quando os indivíduos de dois grupos interagem com certos “padrões de comportamento” simétricos ou complementares e quando esta interação gera um movimento contínuo de retro-alimentação, provocando um processo contínuo de diferenciação entre eles. Em outras palavras, cismogênese é um sistema dinâmico

de interação que provoca uma contínua diferenciação entre os grupos ou “estados de desequilíbrio” cumulativos.

Entretanto, esta idéia era estranha para a Antropologia da época de Bateson (penso que ainda é). A exposição do conceito de cismogênese foi uma das grandes responsáveis pelas dissonâncias de Bateson com a escola funcionalista inglesa de sua época. Yves Winkin (1998 [1981]), corrobora com essa idéia a respeito do conceito de “cismogênese” de Bateson:

(...) o conceito de cismogênese faz um vaivém permanente entre o indivíduo e a sociedade. Um processo de interação entre indivíduos é visto como um fator de desequilíbrio da sociedade inteira. A psicologia social está intimamente misturada à antropologia social e, pior, invade até a psiquiatria e a ciência política nos exemplos propostos de generalização possível. Bateson, num parti pris de interdisciplinaridade que também iria afirmar-se ulteriormente, desconcerta completamente o pesquisador tradicional. Enfim, a sua reflexão sobre processo de equilíbrio e desequilíbrios, que prefigura as formas da cibernética, não pode convir ao funcionalismo estático, equilibrado e harmonioso então reinante (WINKIN, 1998 [1981], p. 38).

Um exemplo importante de cismogênese que Bateson descreve no texto de *Naven*, no âmbito dos relacionamentos complementares, gira em torno do forte contraste entre os comportamentos masculino e feminino, presentes e estandardizados culturalmente entre os *latmul*⁴¹, descritos a partir da observação dos indivíduos. As experiências da aprendizagem infantil dos comportamentos de ambos os sexos jogam a favor do estabelecimento deste forte contraste, que se torna parte do *status quo latmul*. Ao mesmo tempo, há na sociedade *latmul*, acreditava Bateson, um processo que retro-alimenta este contraste de comportamento, que vai forjando um aumento cumulativo da diferenciação entre os sexos e que se não fosse restringido poderia culminar na mudança das normas culturais e na ruptura do próprio *status quo*. O *status quo* estaria, então, sob a perspectiva de um “desequilíbrio dinâmico”, na visão de Bateson, em que as

⁴¹ Bateson, em *Naven*, junto com o conceito de cismogênese, desenvolveu a noção de comportamentos estandardizados culturalmente, da qual derivam os conceitos de *ethos* e de *eidós*, que serão descritos mais adiante.

mudanças estão sempre iminentes. Se por um lado o processo de diferenciação tende em direção ao incremento do contraste entre o comportamento entre os sexos, por outro, há fatores culturais que continuamente restringem essa diferenciação. Esse processo de diferenciação cumulativa é a cismogênese, que se não for restrita, ao invés de manter o incremento do contraste entre os sexos, pode ocasionar mudanças nas normas de convivência entre ambos, através da extrapolação deste contraste.

Um dos “padrões de comportamento” identificados por Bateson, estandardizado na cultura *latmul*, era o comportamento de “exibicionismo” dos homens, retro-alimentado por um comportamento padrão de “voyeurismo” das mulheres e vice-versa. Dentro da dinâmica das interações entre estes dois “padrões de comportamento” complementares haveria, então, um incremento da diferenciação entre os sexos e do contraste entre seus comportamentos. Aqui estaria em curso o processo de “cismogênese complementar”, que, juntamente com os seus fatores de restrição, manteria esse contraste num contínuo “desequilíbrio dinâmico”.

Em outra passagem, Bateson fala da “cismogênese simétrica”, ainda em relação ao comportamento masculino e feminino. Em algumas situações especiais, ao invés do relacionamento complementar, ocorria a interação entre padrões de comportamento simétricos entre os sexos, quando o “orgulho” feminino poderia rivalizar-se ao exacerbado “orgulho” masculino, durante as danças cerimoniais das mulheres. Aqui, os homens e as mulheres *latmul* relacionavam-se através de certos “padrões de comportamento” que podiam gerar uma “cismogênese simétrica” na qual a ostentação do “orgulho”, diante do sexo oposto, era incrementada.

Naven, título do livro de Bateson, era na verdade o nome de uma cerimônia realizada pelos *latmul* em certas ocasiões. A cerimônia chamada *naven* podia ser realizada para os jovens de ambos os sexos, entretanto, na prática social, era para os meninos que grande parte dos rituais era executada. A cerimônia tinha como objetivo celebrar um grande ato ou empreendimento realizado pelo jovem *laua* (filho ou filha da irmã), cuja performance principal na realização do ritual

cabia ao seu tio, *wau* (irmão da mãe). Muitos atos realizados pelos membros dessa cultura podiam provocar a realização da cerimônia *naven*; entretanto, alguns atos mereciam maior importância, fato que era expresso no esplendor com que a performance era desempenhada. Quando um jovem realizava um empreendimento desencadeador de *naven* pela primeira vez, dava-se maior relevância que os subsequentes atos semelhantes. Da grande lista desses empreendimentos⁴², o ato de matar um ser humano pela primeira vez, realizado por um jovem, era merecedor da maior celebração da *naven* possível dentro da cultura *latmul*.

Houseman & Saveri (1994), numa releitura da cerimônia *naven*, destacaram os aspectos cismogênicos do contraste entre o *ethos* masculino e feminino da sociedade *latmul* e enfatizaram o papel desse ritual como um fator de restrição àquela cismogênese complementar. No dia da cerimônia ocorria um “travestimento” entre homens e mulheres, em relação às vestimentas e adereços corporais utilizados, mas também em relação aos nomes e aos papéis sociais desempenhados no cotidiano. Grosso modo, Houseman & Saveri (1994, p. 24) sintetizaram a seqüência de acontecimentos que ocorriam durante o ritual: (1) A mãe do jovem, chamada no cotidiano de *nyame* (“mãe”), desnuda-se; (2) O “irmão da mãe” (*wau*), é designado pelo termo “mãe” (*nyame*), veste-se com roupas femininas grotescas. Às vezes é acompanhado por sua esposa, chamada “esposa masculina do tio materno” (*mbora-ndo*); ele busca seu *laua* (“filho da irmã”) para lhe presentear comida e receber em troca preciosos caramujos. Ele exclama: “Toma, meu marido!” E atrita seu traseiro contra a perna de seu *laua* masculino (ou imita o acocoramento de sua *laua* feminina); (3) A “irmã do pai” (*yau*), chamada “pai” (*nyai*) ou “irmã masculina do pai” (*yau-ndo*), porta uma esplêndida roupa masculina do irmão e bate no jovem, filho de seu irmão; (4) A “esposa do irmão mais velho” (*tshaishi*), chamada “irmão mais velho” (*nyamun*) ou “esposa masculina do irmão mais velho” (*tshaishi-ndo*), está vestida como a “irmã do pai”

⁴² Não cabe aqui enumerar todas as ocasiões em que a cerimônia de *Naven* era realizada. Apenas vale dizer que muitas delas estavam ligadas aos atos de bravura dos meninos, como matar crocodilos, porcos e outros animais (BATESON, 1965 [1936], p. 6).

e, como ela, bate no jovem, o irmão caçula de seu marido. De modo similar, todas as esposas dos irmãos mais velhos do pai do jovem põem-se a bater nos irmãos mais novos de seus maridos; (5) A “irmã” (*nyangga*), chamada “irmã-masculina” (*nyanggai-ndo*), veste também uma esplêndida roupa masculina.

Durante a cerimônia *naven*, não somente ocorre um “travestimento” (uma inversão de símbolos e papéis), quando o contraste entre os comportamentos entre os sexos encontra-se invertido, mas também ocorre uma estranha intensificação desses comportamentos. As mulheres comportam-se como o mais vaidoso e arrogante dos guerreiros, enquanto os homens imitam a mais lamentável e desavergonhada das viúvas. Colocando-se no lugar do outro, cada um representa simultaneamente o evento afetivo que a sociedade lhe desencoraja vivenciar no cotidiano e percebe-se em seu parceiro, na imagem deformada e caricaturada de seu próprio *ethos* cotidiano.

Do ponto de vista da cismogênese, podemos ver de um lado, uma “cismogênese complementar”, como um processo de manutenção dos papéis sexuais *latmul* na vida cotidiana, como geratriz de um contínuo contraste entre o comportamento dos sexos. Por outro lado, durante a realização de *naven*, ocorre uma exasperação do conflito entre homens e mulheres, que se exprime dentro da cerimônia, relacionado precisamente com as “tendências que conduzem a intensificação dos contrastes” que Bateson identificou na sociedade *latmul*⁴³. Nesta ocasião, o conflito ocorre de maneira inversa e caricatural, e o

⁴³ Houseman e Saveri (1994, p. 54) fazem uma releitura das relações colocadas no ritual de *naven*, em termos da cismogênese, possuindo alguns pontos de discordância da visão de Bateson. Dizem esses autores:

Bateson tem visto a cismogênese com um conjunto de tendências em direção à cisão aos quais a sociedade deve encontrar mecanismos de proteção. Nós a vemos, ao contrário, como uma modalidade específica de relação fundada sobre a colocação sistemática da relação das diferenças.

A colocação em cena desta dupla articulação de “contrários” que Bateson esteve longe de perceber, revela aqui pela primeira vez esse processo de condensação ritual que demarca radicalmente o comportamento cerimonial de todas as outras interações. A análise deste processo que se apóia sobre a elaboração de relações revela um aspecto formal do ritual que é, por sua vez, ausente da consciência dos atores e independente de sua personalidade individual. Ele permite então distinguir a ação ritual tanto da psicologia individual quanto do comportamento cotidiano.

comportamento ritual deverá ser concernido como resultante de uma forma particularmente complexa de “cismogênese simétrica”. Esta última, que pertence ao ritual, encaixar-se-á dentro do sistema de interação cultural, como forma de restringir a primeira cismogênese complementar, a da vida cotidiana.

Bateson descreve uma característica peculiar para os relacionamentos complementares: para este tipo de relacionamento, no início, ocorre uma certa satisfação com a relação de complementaridade dos comportamentos envolvidos. Quando o relacionamento se estabelece, não há de imediato o surgimento de problemas e o sistema de comunicação entre os padrões de comportamento complementares não gera distúrbios. É mesmo provável que os padrões de comportamento que os dois indivíduos ou grupos adotaram pareçam-lhes respostas satisfatórias para ambas as partes, como, por exemplo, na relação dominação/ submissão dos relacionamentos entre casais. Entretanto, se o padrão adotado tornar-se cada vez mais enfatizado, se houver um incremento contínuo através de uma cismogênese no padrão de comportamento complementar, então ocorreria uma certa distorção por uma sobre-especialização numa mesma direção. Com isso, algum grau de descontentamento e desconformidade poderia atingir o relacionamento. Cedo ou tarde, diz Bateson, a distorção de personalidades seria provavelmente acompanhada de três efeitos: (a) uma hostilidade pelo fato de cada parte ressentir-se da outra como a causa de sua própria distorção; (b) no mínimo, na cismogênese complementar, um incremento da inabilidade para entender as reações emocionais da outra parte; e (c) um ciúme mútuo. Então, podemos também definir a cismogênese como um processo de ação e reação que retro-alimenta a diferenciação entre os comportamentos das partes através da contínua especialização dos padrões de comportamento envolvidos, até que se chegue a distorções que geram distúrbios no relacionamento.

Bateson era um teórico, estava sempre em busca de modelos que servissem para teorias gerais, não se contentava com perspectivas localizadas para suas teorias. Ele diz, em *Naven*, que o sistema de interação cismogênico não estaria confinado à cultura *latmul*, mas serviria para explicar determinados

comportamentos em outros contextos, indicando os campos onde esperava encontrar a cismogênese (BATESON, 1965 [1936], p. 178). Além dos vários contextos, culturais e políticos, onde Bateson diz esperar encontrar relacionamentos cismogênicos, ele entra com a cismogênese no campo psiquiátrico: o das relações entre indivíduos neuróticos e pré-psicóticos. Bateson cita o Dr. J. T. MacCurdy, como seu interlocutor verbal na época, para os assuntos da psiquiatria, campo em que posteriormente irá penetrar de forma mais sistemática (nos anos 50), em particular, estudando o problema da esquizofrenia. Ele pensava num indivíduo psicótico em termos de uma relação cismogênica com um indivíduo neurótico. E novamente Bateson utilizava-se do casamento como exemplo. Conta-nos:

(...) um sujeito que tem uma paranóia construída sobre a suspeita da infidelidade da esposa (que quase invariavelmente parece uma esposa fiel para os olhos de estranhos), demonstra um comportamento de contínua ansiedade e suspeita. Em resposta, a esposa ou demonstra uma contínua condescendência a este comportamento do marido, ou demonstra uma contínua atitude afirmativa no sentido de contradizer as suas suspeitas, que por sua vez, reforça o desajuste do marido, que exige mais e mais o incremento da resposta da esposa, num processo cismogênico complementar que aumenta a diferenciação entre os dois (BATESON, 1965 [1936], p. 179).

Ele via a psicose, em particular a esquizofrenia, como uma doença reforçada no dia-a-dia do convívio familiar e não como uma doença estática causada por uma determinada cena traumática ocorrida no passado. Diz Bateson:

Na análise freudiana e em outros sistemas os quais têm sido desenvolvidos, há uma ênfase sobre a visão diacrônica do indivíduo, e muitas curas dependem de induzir o paciente para enxergar sua vida nestes termos. Ele é levado à realidade na qual seu infortúnio é o resultado de eventos que tiveram lugar tempos atrás, e, aceitando isto, pode descartar seu infortúnio como irrelevantemente causado. Mas poderia também ser possível levar o paciente a ver suas reações às coisas em seu ambiente em termos sincrônicos, então ele poderia realizar e ser hábil para controlar a cismogênese entre ele e seus próximos (BATESON, 1965 [1936], p. 181).

Bateson foi mais além com a cismogênese e sugeriu que este tipo de relacionamento poderia ocorrer em vários níveis, não somente no nível do

relacionamento entre grupos ou mesmo entre indivíduos, mas também no nível intrapessoal. Ele sugeriu que o padrão de comportamento ciclótipo e esquizótipo, que envolve uma síndrome de dupla personalidade, poderia ser reforçado não apenas por uma cismogênese entre os indivíduos, mas também por uma cismogênese que pode recair sobre o indivíduo internamente, entre partes de sua personalidade.

Eu acredito também que isto poderia ser importante para olhar o fenômeno da cismogênese enquanto desvio de personalidade. Aqui nós temos duas formas de cismogênese a considerar: a primeira uma provável cismogênese entre o paciente e seus próximos, e a segunda uma possível cismogênese dentro da personalidade do paciente. É possível, de fato, que uma metade da desviante personalidade promove a outra e vice-versa, produzindo uma contínua ampliação da brecha e incidentemente causando essa cisão de personalidade tornando o paciente menos e menos capaz de adaptar seu comportamento ao meio social (BATESON, 1965 [1936], p. 182).

O quadro que fizemos até agora sobre cismogênese, como um processo que leva a uma progressiva diferenciação entre as partes não estaria completo sem que fossem descritos os fatores de restrição apresentados por Bateson também de forma genérica. Não se poderia pensar em culturas, casamentos, nações etc., sem que estes fatores estivessem presentes. Quando Bateson pensou no conceito de “desequilíbrio dinâmico”, este somente seria possível se houvesse fatores que restringissem a cismogênese. Seria o que no jargão da química poder-se-ia chamar de “solução tampão”, ilustra-nos Bateson, guardando as devidas diferenças.

Bateson oferece-nos alguns exemplos dentro da cultura *latmul*, entretanto, mais uma vez concentra-se em descrever modelos teóricos gerais em relação aos fatores de restrição da cismogênese.

1) Os relacionamentos encontrados na cultura não são puramente simétricos ou complementares. Assim, a confluência desses dois tipos de cismogênese desencadeadas simultaneamente por estes relacionamentos contribui para aplacar uma cismogênese desenfreada.

2) Dentro do tipo de cismogênese complementar, quando a ênfase recai sobre um principal padrão bipolar de comportamento (dominação/ submissão, por exemplo), pode haver a confluência de outro padrão bipolar (nutrição/ fragilidade, por exemplo) que contribui para aplacar o primeiro.

3) Alguém toma consciência da tensão provocada pela cismogênese e tenta propositadamente interrompê-la, ao invés de continuar agindo na direção de estimulá-la.

4) Um fator externo pode controlar a cismogênese. Este fator pode ser um indivíduo simbólico, um povo inimigo, ou alguma impessoal circunstância que ofereça satisfação ou infortúnio a ambos as partes.

5) Em relação ao fator mencionado no item 4, há o problema de se pensar que a influência deste indivíduo ou grupo externo pode recair sobre os pares da relação original de maneiras diferentes. Nestes casos, há que se deter caso a caso para analisar as idiosincrasias.

6) Na cismogênese complementar, enquanto cresce a tensão entre dois indivíduos ou grupos com padrões duais de comportamento, pode também crescer a dependência entre estes, fazendo com que apesar da tensão, cresça a necessidade um do outro, fator que pode acabar controlando a cismogênese.

7) Dentro do relacionamento cismogênico entre dois grupos ou indivíduos, pode surgir uma mudança de comportamento que ao invés de influenciar no processo contínuo da tensão, pode conduzir ao amor mútuo.

8) Há ainda um último fator de restrição à cismogênese que não foi mencionado por Bateson de forma explícita em sua listagem, talvez porque estejam considerados nesta apenas os fatores “espontâneos” de restrição à cismogênese, isto é, aqueles que fazem parte do próprio processo de relacionamento

cismogênico. Não obstante, ele o menciona implicitamente quando fala que certos comportamentos podem estar indo contra aos valores culturalmente aceitos e engendrar, por parte de alguma instituição, um aparato de repressão culturalmente instituído para aplacar os conflitos que ocorrem entre os indivíduos ou entre grupos dentro de um sistema cismogênico de comunicação deste tipo de padrões de comportamento. Como exemplo desse fator, posso citar o policiamento que interage nos distúrbios conseqüentes de relacionamentos cismogênicos complementares ou simétricos, em que todos os outros fatores “espontâneos” de restrição, relacionados acima, falharam em conter.

Durante os anos quarenta, até 1953, morando nos Estados Unidos, Bateson participou de uma série de reuniões patrocinadas pela Fundação Macy⁴⁴. Nestas reuniões, Bateson conheceu os trabalhos do matemático americano Norbert Wiener, que junto com o engenheiro especialista em computadores Julian Bigelow investigavam a matemática na auto-regulação dos projéteis antiaéreos, que eram dotados de controles internos que mantinham uma mesma direção (auto-regulada) durante a trajetória. Escreveu Wiener:

Quando desejamos que um movimento siga um padrão determinado, sobre a diferença entre este padrão e o movimento efetivamente executado emprega-se um novo empuxo para fazer com que a parte regulada mova-se de tal maneira que seu movimento aproxime-se daquele que proporcionou o padrão (WIENER apud LIPSET, 1991 [1980], p.203).

Nessa época Wiener batizou esse tipo de sistema auto-regulável com o nome de “cibernética”, que vem do grego e cujo significado original estava ligado aos sistemas de navegação.

Do ponto de vista histórico esta palavra tinha três diferentes centros de referência: mecanismos de controle automatizados, pessoal encarregado de controlar veículos (barcos, por exemplo), controle

⁴⁴ A Fundação Macy Jr. foi fundada por uma rica família inglesa que imigrou para os Estados Unidos, ligada à indústria do petróleo, cujo patriarca tinha uma débil saúde. Foi fundada com o objetivo de financiar pesquisas nas áreas da saúde e afins.

político da sociedade. Wiener, em 1948, escreveu do quanto se havia ampliado o significado dessa palavra, e tratou de reduzi-lo à raiz grega “kibernetes” exclusivamente à sua acepção de “timoneiro”, porém Platão já a aplicava tanto ao controle náutico como ao social. Os vocábulos latinos gubernare, “dirigir a nave”, gubernaculum, “timão”, e gubernator, “timoneiro”, derivam-se da raiz grega (LIPSET, 1991 [1980], p.203).

Destas reuniões participaram o matemático húngaro John Von Neumann, o fisiologista mexicano Lorenté de No, entre outros. A primeira reunião chamou-se “Mecanismos de Retro-alimentação e Sistemas Causais Circulares nos Sistemas Biológicos e Sociais”. Para Bateson, a participação nessas reuniões e o contato com os estudos da cibernética foram particularmente enriquecedores. Viria a dizer mais tarde a seu biógrafo Lipset que essa experiência talvez tenha sido a mais importante de sua vida⁴⁵. Um dos fatores para o seu entusiasmo foi a possibilidade de entender os sistemas humanos de comunicação através de uma perspectiva mais objetiva. A forma de Bateson procurar maior objetividade para Antropologia não era através da obtenção de dados de campo para apoiar seus modelos teóricos, mas através do relacionamento entre seus modelos com formas de conhecimento menos subjetivas. Com sua propensão em formular teorias gerais, Bateson tinha a necessidade de encontrar uma base epistemológica mais concreta para seus modelos. Essa vontade ia muito além da disponibilidade dos dados de campo. Ele compensava isso utilizando conceitos que vinham das chamadas ciências mais “duras”. E, ainda, a objetivação que buscava para seus estudos vinha da escolha de um ponto de vista específico para olhar todos os fenômenos que se dispunha a estudar. E o ângulo escolhido por Bateson foi a cibernética, uma descoberta agradável para ele. Com esse procedimento, ele buscou uma atitude que ia ao encontro de suas críticas quanto à excessiva subjetividade das categorias antropológicas presente na literatura de sua época. Ele considerava estas categorias muito presas ao plano de “meras abstrações

⁴⁵ Também durante essas reuniões Bateson discute a “Teoria dos Tipos Lógicos” e o paradoxo de Russell, que terão um papel importante nas suas formulações futuras.

convenientes” para o antropólogo, não representando bem o fenômeno presente na cultura⁴⁶.

Assim, a partir dessas reuniões e do contato com a cibernética, o termo “cismogênese” transformou-se em “ciclo regenerativo” ou “retro-alimentação positiva” e os “fatores de restrição à cismogênese” transformaram-se em “ciclo degenerativo” ou “retro-alimentação negativa”, termos emprestados da engenharia da comunicação, cujas teorias originais incluíam cálculos matemáticos e a possibilidade de se visualizar uma curva exponencial que representasse o processo no decorrer do tempo. Enfim, durante a década de cinquenta o próprio Bateson passa a utilizar pouco o termo “cismogênese”, que ele próprio cunhou, substituindo-o pelos termos oriundos da teoria cibernética. Entretanto, Bateson irá retomar o termo “cismogênese” em artigos posteriores⁴⁷.

A cismogênese no futebol

Vimos que a cismogênese foi definida por Gregory Bateson em função da dinâmica das interações que ocorrem entre mensagens representadas por certos “padrões de comportamento”, que têm como consequência “um processo de diferenciação nas normas do comportamento individual resultante da interação cumulativa entre os indivíduos”, que, se não for restrita, pode levar à ruptura do sistema.

A tese da presença da cismogênese no ritual do futebol diz respeito, em primeira instância, à aceitação da hipótese de uma dinâmica de *feedback* entre os comportamentos, isto é, o poder que os comportamentos têm, enquanto mensagens, de provocar respostas dentro de uma gama plausível e limitada de possibilidades, induzindo, com isso, o incremento de certas sensações ou de

⁴⁶ Essa é uma discussão, ainda hoje, muito recorrente na Antropologia e nas Ciências Humanas de forma geral.

⁴⁷ Por exemplo, “The Cybernetics of ‘Self’: A Theory of Alcoholism” (1971) e “The Birth of a Matrix or the Double Bind and the Epistemology” (1977).

certas experiências emocionais. Para quem não está muito familiarizado com esta hipótese, basta pensar que um comportamento de agressão física vai, provavelmente, provocar uma reação de agressão física naquele que foi agredido ou, por uma outra hipótese, uma reação emocional de medo. As reações estariam dentro de uma gama de respostas plausíveis e limitadas. Nesta dinâmica retro-alimentada entre os comportamentos, algumas experiências emocionais são incrementadas e, dentro de um processo cismogênico, podem produzir uma diferenciação cumulativa das “normas de comportamento”.

Levando em conta esta tese, de uma configuração cismogênica para a partitura invisível que orienta a comunicação ritual do futebol, podemos pensar em inúmeras alternativas de interações possíveis para esta dinâmica de comunicação. A dinâmica vai se configurando na medida que os comportamentos (mensagens) vão sendo interpretados, que seriam os “improvisos” dentro da metáfora da comunicação musical colocada acima. Entretanto, através da observação de um certo número de jogos de futebol, é possível encontrar algumas recorrências da relação entre os comportamentos induzidos no ritual, que seriam os “refrões” do nosso *Free Jazz*. Por exemplo, podemos observar quais os comportamentos são os mais recorrentes antes de começar uma partida, se observarmos um certo número de rituais. Nesse preâmbulo, os comportamentos recorrentes de ambas as torcidas são os de auto-afirmação e de incentivo ao time. Bandeirões com grandes distintivos são abertos, coreografias com as cores do clube são exibidos etc. (pranchas 6 e 7, pp. 66-67). Porém, pode ocorrer uma série de reações plausíveis para estes comportamentos, dentro de um número limitado de possibilidades de relacionamentos diferentes entre as torcidas adversárias. Há a possibilidade de que cada um desses comportamentos incremente um relacionamento simétrico entre as torcidas, em que a auto-afirmação de uma torcida incremente a auto-afirmação da outra, como ocorre freqüentemente antes de começar a partida. A abertura de uma grande bandeira de um time induz, quase que imediatamente, à abertura de uma grande bandeira da outra torcida. Podemos observar este “refrão” ocorrer no curto espaço de tempo entre as aberturas das bandeiras das torcidas adversárias.

Entretanto, há também a hipótese plausível de um desses comportamentos, como, por exemplo, o de auto-afirmação, gerar um comportamento de intimidação física da outra torcida. Se isso ocorrer, a intimidação física pode induzir uma agressão física e desenvolver um processo cismogênico mesmo antes de começar a partida. É comum ocorrerem brigas entre as torcidas pouco antes da partida e podemos considerar isto como um outro “refrão” observável se considerarmos um certo número de rituais.

Quando começa a partida propriamente dita, esse sistema de interação ganha contornos próprios em relação ao que ocorre dentro do espaço ritual do jogo, conforme os lances que vão se desenrolando, que engendram uma dinâmica das interações através de mensagens entre os atores do espaço ritual do jogo e os torcedores. A seqüência diacrônica que expus mostra um exemplo dessa dinâmica. Seria possível realizar um trabalho estatístico, levando-se em conta um certo número de partidas observadas e levantar muitas possibilidades de reações aos comportamentos que ocorrem no ritual, se fosse esse o nosso interesse. Entretanto, mais importante que estabelecer leis para as interações entre os atores do ritual do futebol, é observar o dinâmico jogo de interpretações das mensagens colocadas em campo pelos próprios atores e procurar compreender as suas conseqüências.

É possível considerar no futebol relacionamentos simétricos utilizando como referência o grupo de comportamentos ligados à realização e o grupo de comportamentos ligados à frustração, em que um tipo de comportamento ligado à frustração ou à realização vai provocar comportamentos ligados ao mesmo tipo de sensação; ou relacionamentos complementares, em que um comportamento ligado a um tipo de sensação irá provocar comportamentos ligados ao outro tipo de sensação, onde a frustração dos atores de um time complementa a realização dos atores do time adversário. Assim, dentro da tese colocada, podemos pensar na ocorrência dos dois tipos de cismogênese definidos por Bateson (“cismogênese complementar” e “cismogênese simétrica”), em relação à frustração e à realização, dentro da dinâmica do ritual do futebol, tanto no

relacionamento entre os torcedores como entre estes e os atores do espaço do jogo.

No ritual do futebol, tanto pode haver uma dinâmica de comunicação cismogênica que pode incrementar as experiências emocionais ligadas à realização, como, por exemplo, a euforia, como pode haver outra que incrementa as experiências emocionais ligadas à frustração, como, por exemplo, a cólera. A primeira, por exemplo, associada ao comportamento de comemoração, e a última, ao de agressão física, sendo que ambas podem chegar a um clímax.

Dentro desta tese, da presença da cismogênese no ritual do futebol, estou considerando o “êxtase no futebol” como consequência de um processo de ação indutora cismogênica, em que alguns comportamentos e experiências emocionais são continuamente incrementados e podem levar o sujeito à sensação de “sair de si mesmo”. A experiência do êxtase seria, então, consequência do incremento de intensidade da “experiência sensorial”.

Entretanto, para prosseguir na defesa desta tese, é necessário expor para o leitor algumas premissas conceituais sobre as experiências do êxtase e sobre o conceito de “experiência sensorial”, levantadas a partir de pesquisas anteriores, mas que são de fundamental importância para justificar a relação aqui utilizada.

3 - O Êxtase

3.1 – Noções gerais

Para defender a tese de representar algumas experiências observadas no ritual do futebol pela palavra “êxtase”, considerando-as consequência de um processo cismogênico, é necessário retomarmos com um pouco mais de profundidade a significação desta palavra. Para esta tarefa, vamos retomar o significado original da palavra “êxtase” e algumas experiências por ela representadas. Isto implica em evocar o seu significado etimológico e verificar a possibilidade de representar satisfatoriamente algumas experiências rituais através dela, entre elas as experiências rituais do futebol. Para isso, é preciso levar em conta, também, as características visuais das experiências do ritual do futebol e o registro fotográfico dessas imagens. Através destes registros, podemos nos deter na observação de gestos, expressões faciais e na dinâmica do seu sistema indutor, para averiguar se estas expressões visuais podem ter algo a ver com a indução do êxtase. Em outras palavras, se é possível representar algumas experiências do futebol pela palavra “êxtase” – e essa é uma hipótese da pesquisa – porque há no ritual do futebol elementos simbólicos e icônicos que nos permitem tal verificação.

Esta sessão, entretanto, concentra-se na parte simbólica do “êxtase”, a fim de oferecer ao leitor uma certa precisão na significação adotada neste trabalho, e uma reflexão sobre a possível associação do êxtase com as experiências do futebol. Segundo a etimologia, a palavra “êxtase” vem do grego, cuja forma original é “*ekstasis*”. O prefixo “*ek*” significa “fora” e “*stasis*” significa “interior”. Como o êxtase refere-se a uma experiência humana, o *stasis* é o próprio indivíduo, ou melhor, é o “si mesmo”. A palavra “êxtase” significa, dentro de uma tradução mais literal: o estado em que o indivíduo “está fora de si mesmo”.

Encontramos algumas significações baseadas na etimologia da palavra grega “*ekstasis*” que podem referenciar nossa reflexão:

*Ação de se deslocar, deslocamento, desvio;
ação de estar fora de si, que perturba, agita;
que perturba o espírito, sob o efeito de espanto ou terror;
que faz mudar de lugar;*

*que faz sair de si, que se deixa desviar-se de um raciocínio;
que muda voluntariamente de opinião;
estar fora de si, estar perturbado ou furioso ou violento;
("ÊXTASE". In: Bailly, 1950, p. 631)⁴⁸*

*Deslocamento; mudança;
degeneração; movimento para fora;
diferenciação; estar distante;
distração da mente; que vem do terror;
estar pasmo, atônito;
estar com ódio, cólera;
ingresso, passagem;
excitação por embriaguez.
("EXTASE". In: Liddell & Scott, 1996, p. 520.)*

Ainda no nível semântico, gostaria de referenciar nossa compreensão com mais alguns outros significados:

*Chama-se êxtase a um estado no qual toda comunicação com o mundo exterior é rompida, a alma tem o sentimento que ela se comunica com um objeto interno que é perfeito, o ser infinito, Deus (...) O êxtase é a reunião da alma a seu objeto, além do intermediário entre ele e ela: ela o vê, ela o toca, ela o possui, ela está nele, ela é ele. (Boutroux, *le Mysticisme*, citado por Lalande). ("ÊXTASE". In: *Le grand Robert*, 1985, p. 327.)*

*Lugar das patologias místicas, particularmente de: histéricos, débeis mitomaníacos, delirantes crônicos, alucinados. Apresentam, em geral, uma intrincada mistura de preocupações religiosas e eróticas. O êxtase é uma mistura de acesso de exaltação, excitação lúbrica com um restante absolutamente estéreo da atividade pragmática. Parece surgir de um processo de compensação como resposta a uma insatisfação instintiva ou afetiva. (Kammerer, in: A. Porot, *Manuel de psychiatrie*, art. Extase.) ("ÊXTASE". In: *Le grand Robert*, 1985, p. 327.)*

E ainda:

(...) com o neoplatonismo, no qual Plotino foi o grande iniciador, a palavra êxtase almejou uma acepção técnica que, no plano filosófico, significa nada mais que um raptó do espírito. Em Plotino, é a inteligência que é extasiada, isto é, no senso etimológico, deixada fora de si, unindo-se ao seu princípio, centrada e reunida em direção à

⁴⁸ Significados idênticos a estes podem ser encontrados também em "Êxtase". In: Brandão (1992, p. 936).

Unidade, a qual, é supra intelectual. Por isso, o extático neoplatônico não faz alusão a um segundo estado de consciência despertada, como nas experiências paranormais; ele remete a relação original da inteligência ao campo do inefável. ("ÊXTASE". In: Encyclopaedia Universalis, 1975, vol. 19, p. 1049).

Quando entrei em contato com esta abordagem semântica, vieram à mente inúmeras experiências que poderiam ser representadas pela palavra "êxtase", muitas experiências que eu representava pela palavra "transe". Haveria alguma similaridade entre as experiências do transe religioso (e dos contextos em que são induzidas), que envolvem a crença em entidades espirituais, com outras, despojadas destas características? O que dizer dos estados de meditação e do transe hipnótico? Do estado induzido pelo consumo de substâncias psicoativas? Dos acessos de cólera e de violência grupal? E dos estados de intensa euforia?

Como em qualquer processo de identificação, é necessário realizar um exercício contrastivo: o de identificar possíveis diferenças entre algumas experiências parecidas, para cercar a identidade das experiências extáticas. Precisamos evocar experiências que sejam de certa forma próximas às experiências do êxtase, para identificar o que caracteriza as pequenas diferenças e, afinal de contas, o que caracteriza as experiências do êxtase.

Êxtase ou transe?

Com o intuito de especificar as características das experiências que podem ser representadas pela palavra "êxtase", em contraste com outras semelhantes, mas representadas pela palavra "transe", trago à tona uma pequena reflexão semântica, procurando discutir algumas diferenças de significação entre estas duas palavras. Estas palavras são utilizadas, muitas vezes, como sinônimos e podem representar experiências com características, de certa forma, análogas. Pode parecer que tal reflexão seja motivada por uma falsa questão, que não seria importante diferenciar "êxtase" de "transe" ou que seria mesmo uma perda de tempo fazer tal conjectura. Porém, penso que uma reflexão semântica dentro de

uma disciplina como a Antropologia, construída através de palavras e de categorias (e seus significados), dificilmente torna-se supérflua. Sobretudo porque estão sobre uma base semântica, a da origem da palavra “êxtase” (*ekstasis*), meus primeiros vislumbres em pensar num espectro de vários contextos para as experiências extáticas. E, também, porque estou fazendo uma associação não convencional da palavra “êxtase” com certas experiências vivenciadas por torcedores durante o ritual de uma partida de futebol. Assim, tenho que cercar esta minha idéia de certos cuidados que seriam desnecessários se tivesse, por exemplo, associando o êxtase à experiência de meditação.

Poder-se-ia, através de um esforço de boa vontade dos mais cépticos, aceitar que a experiência de um torcedor, no momento de um gol, que pula, grita, vibra junto com os outros torcedores, que expressa uma fisionomia facial diferente, representasse um momento de êxtase. Mas, embora as palavras “transe” e “êxtase” sejam utilizadas muitas vezes como sinônimos, jamais iríamos especular que esta experiência do torcedor fosse uma experiência de transe. Por quê?

Gilbert Rouget (1990 [1980]), em *La musique e la transe*, faz um interessante levantamento do uso da palavra “transe” e da palavra “êxtase” em diversos autores da Antropologia e compara os significados relatados que, em grande parte, estão ligados à esfera religiosa. Na Antropologia, tanto a de língua inglesa como francesa, Rouget aponta a utilização destas palavras como sinônimos ou para designar eventos muito semelhantes e que, muitas vezes, confundem-se. Alguns autores parecem negligenciar certas diferenças entre essas duas palavras, aponta-nos claramente Rouget, através de inúmeros exemplos. Ele faz uma comparação entre os textos de Jane Belo (1960), *Trance in Bali*, e o texto de Ioan Lewis (1971) *Ecstatic Religions*. No primeiro, a palavra “êxtase” não aparece no índice dos capítulos do livro e no seu conteúdo o termo “transe” é predominante; no segundo, ambas palavras, “transe” e “êxtase”, aparecem de forma indiscriminada. Embora Lewis tenha colocado um capítulo com o título “Por uma sociologia do êxtase”, ele utiliza a palavra “transe” e “êxtase” para designar basicamente eventos muito semelhantes, não oferecendo

qualquer diferenciação formal entre estas palavras em seu texto, diz Rouget. Realmente, Lewis oferece-nos apenas uma definição formal para “transe”, retirada do *Penguin Dictionary of Psychology*, como um “estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, freqüentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnóticos e mediúnicos” (LEWIS, 1977 [1971], p. 41). Para “êxtase”, não há definição formal. Rouget chama a atenção para as legendas de duas fotografias (13a e 13b, LEWIS, 1977 [1971], p 203 e 205), mostrando eventos descritos da seguinte maneira, respectivamente: “Êxtase no culto do Espírito Santo em Barbados, onde os membros deste culto demonstram sua fé manipulando cobras” e “Transe e postura das mãos num ofício White em Clay County, Kentucky”. Realmente, o porquê de uma ou de outra palavra não fica de maneira alguma explicada.

Rouget coloca em seu livro uma série de definições de transe e êxtase e começa pela que descreve a experiência do transe como “um estado de consciência que possui dois componentes, um psico-fisiológico e outro cultural”. Apoiando-se nas idéias de Erika Bourguignon (1973), ele diz que o componente psico-fisiológico imbui esta experiência com algumas características naturais, atribuindo a ela uma certa universalidade, pois seria algo inerente à natureza humana (ROUGET, 1990 [1980], p. 41). A diversidade de manifestações do transe seria resultado, então, das diferenças culturais. Mas que tipo de experiência ele está representando pela palavra “transe”?

Segundo Rouget, “transe” e “êxtase” são palavras utilizadas na linguagem corrente para designar coisas diferentes, variando a distinção do significado de uma e de outra, conforme o contexto. No ambiente da Medicina, por exemplo, podemos encontrar duas significações formalizadas em dicionário para “transe” e para “êxtase”, sensivelmente diferentes. Num dicionário médico de língua inglesa⁴⁹, o transe é apresentado da seguinte forma: “um estado de sonolência, como na hipnose profunda, aparecendo também na histeria e em alguns médiuns espiritualistas, com limitado contato sensório e motor, com subsequente amnésia

⁴⁹ *Taber's Cyclopedic Medical Dictionary, 9^a ed., 1963.*

do que ocorreu durante o estado”. Em outro dicionário médico, de língua francesa⁵⁰, o êxtase é apresentado da seguinte maneira: “estado mental caracterizado pela contemplação profunda com abolição da sensibilidade e da motricidade”. Enquanto para o transe foi apontada uma limitação do contato sensório e da motricidade, para o êxtase foi designada uma abolição da sensibilidade e da motricidade. Embora para o aparelho sensório e motor a diferença seja apenas sutil, aqui aparece uma característica marcante para o transe: a amnésia dos eventos que ocorreram durante a experiência, posteriormente ao estado, chamada de “amnésia pós-estado”.

Não poderíamos deixar de incluir nesta discussão semântica a obra clássica de Mircea Eliade (1951), *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. O xamanismo, um fenômeno a princípio siberiano e centro-asiático (do *tungue: saman*)⁵¹, é definido por Eliade da seguinte maneira: “uma primeira definição desse fenômeno complexo e, possivelmente, a menos arriscada, será: xamanismo = *técnica do êxtase*” (ELIADE, 1998 [1951], p. 16). Assim, ele coloca todas as habilidades atribuídas ao xamã circunscritas à palavra “êxtase”, fazendo parte delas o “domínio do fogo”, o “vôo mágico”, a “subida aos céus”, a “descida ao inferno”, a “cura” etc. É possível notar na leitura de Eliade, que ele atribui uma grande ênfase para a palavra “êxtase”, a começar do próprio título (“técnicas arcaicas do êxtase”). Porém, ao contrário do que fala Rouget (1990 [1980], p.43), que aponta Eliade usando a palavra “transe” quase tão comumente quanto a palavra “êxtase”, durante a leitura dessa obra foi raro encontrar passagens em que ele utilizasse “transe”. Ele não define o transe de maneira formal e uma definição do êxtase aparece de forma um tanto pragmática, sendo moldada na medida em que a palavra “êxtase” é apresentada em diversos exemplos de eventos em que se refere através dela, sem, no entanto, fazer menção de uma definição de cunho mais genérico.

⁵⁰ *Dictionnaire des termes techniques de médecine*, 16^a ed., Maloine, 1955.

⁵¹ Embora a origem do termo “xamã” seja siberiana, o fenômeno do xamanismo, como diz Eliade, existe em muitas partes do mundo.

Nas raras vezes em que utiliza a palavra “transe”, Eliade a utiliza em subordinação à palavra “êxtase”, como se o fenômeno do transe fosse de certa maneira uma “forma” dentro dos fenômenos mais genéricos chamados de êxtase. Na sua experiência extática, o xamã entra em transe para que sua alma possa fazer suas incursões mágicas. Pode ser que a experiência extática do xamã tenha se iniciado antes do vôo mágico, mas o vôo implicou num transe. Como exemplo da utilização destas palavras por Eliade, temos a seguinte citação:

As técnicas xamânicas do êxtase, por sua vez, não esgotam todas as variedades da experiência extática registradas na história das religiões e na etnologia religiosa; não se pode, portanto, considerar qualquer extático como um xamã: este é o especialista em um transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais. (ELIADE, 1998 [1951], p. 17.)

Não podemos circunscrever nem o “transe” nem o “êxtase” como palavras utilizadas exclusivamente dentro do universo religioso, ou diferenciar essas duas experiências através deste critério. Nem tampouco definir uma ou outra experiência a partir da presença de algum tipo de “entidade espiritual”. A palavra “transe” pode ser utilizada também para representar experiências consideradas não-religiosas como, por exemplo, a hipnose. Nesta experiência, o emprego da palavra “transe” não representa a atuação de qualquer “entidade espiritual”, nem tão pouco uma experiência religiosa. A ênfase da hipnose está no sistema de ação indutor. O termo “êxtase” também é empregado para descrever experiências consideradas não-religiosas, por exemplo, é comumente empregado para representar algumas experiências sexuais, quando se quer dizer que foram extremamente prazerosas. Entretanto, o êxtase sexual pode ter um cunho religioso, quando pensamos no Taoísmo e nas práticas do *Kamasutra*.

A Biodança, na qual já fiz algumas pesquisas de campo (citada na Apresentação), é uma dinâmica de grupo de cunho terapêutico, que utiliza a música e a dança para induzir certos estados. As músicas e as danças são colocadas dentro de uma seqüência pré-determinada, que induz as pessoas a oscilar entre dois estados chamados pelo grupo de “identidade” e “regressão”. Dentro da seqüência dos estados que o grupo chama de “regressão”, o sistema

indutor pode levar a um estado acentuado de perda do controlo motor. O termo utilizado na Biodança para identificar este estado é o “transe”. Este estado é visualmente fácil de ser identificado, pois quando ocorre, literalmente, o sujeito vai ao solo. No transe da Biodança não ocorre a perda da consciência, conforme o relato dos indivíduos que passaram por essa experiência que foram entrevistados durante a minha pesquisa. Todos relataram que permaneceram conscientes durante todo o tempo que ocorreu o transe. Eu mesmo, durante aquela pesquisa, tive a oportunidade, dentro da proposta de “observação participante”, de experimentar tal experiência e pude constatar a real perda da atividade motora e a permanência da consciência durante o estado e, ainda, a ocorrência de outras sensações corporais⁵². Assim, temos outro contexto, supostamente não-religioso, onde se emprega a palavra “transe”.

O termo “transe”, entretanto, é mais conhecido no Brasil através do chamado “transe mediúnico”, expressão utilizada dentro do tipo de religião extática mais comum no Brasil: o Espiritismo kardecista. Nos rituais extáticos do Espiritismo, o transe pode ocorrer tanto acompanhado de uma amnésia pós-estado, como ao contrário. É comum a utilização dos termos “médiums conscientes” e “médiums inconscientes” neste contexto. Na instituição que fez parte de minha pesquisa de mestrado (Fundação Espírita Bezerra de Menezes) não encontrei ninguém, dentre os entrevistados, que se reconhecesse como “médium inconsciente”. A noção de “transe mediúnico” que encontrei nesta instituição, inclusive, não implicava na incorporação de um espírito. As comunicações com o “espírito” nos estados de transe foram descritas como realizadas através de uma “proximidade” pela qual o médium fala, então, palavras que são inspiradas pelo “espírito”. Embora essa instituição não fosse ortodoxa no que diz respeito aos dogmas e rituais praticados pelo espiritismo, essa descrição de “transe mediúnico” é muito comum no Espiritismo kardecista de uma forma geral, na qual há a possibilidade do médium ser consciente ou inconsciente, voluntário ou involuntário.

⁵² Falarei mais das sensações corporais um pouco adiante, quando definir o conceito de “experiências sensoriais”.

Através das referências colocadas até agora, fruto da minha experiência de campo e das leituras que a acompanharam, podemos pensar que a palavra “transe”, assim como “êxtase”, pode designar variadas experiências, com características e contextos muito diferentes entre si; que a diferenciação entre as duas não pode ser vista através do seu aspecto religioso ou sensório, da motricidade, da presença ou ausência de “espíritos” ou da consciência da experiência. Isso pode explicar porque essas palavras são usadas na Antropologia muitas vezes de forma indiscriminada.

Rouget, no entanto, demonstra sua opinião sobre a existência de algumas distinções para o emprego dessas duas palavras. Ele associa a palavra “êxtase” a uma experiência descrita por Santa Teresa d’Alvila, que utilizou esta palavra para descrevê-la. Ela descreve, diz o autor, dois aspectos importantes de sua experiência: a união e o arrebatamento; este último, por sua vez, teve um papel importante na união. O arrebatamento de Teresa d’Alvila está ligado à visão, ao silêncio, à solidão e à imobilidade. E através destas características Rouget diferencia essas duas palavras. Diz o autor que a palavra “transe” está mais apta a representar certos estados que são acompanhados de agitação, movimento, dança e convulsão:

De minha parte, eu serei partidário de especializar o emprego desses dois termos, de reservar “êxtase” para certos estados, digamos, que se alcance dentro do silêncio, da imobilidade e da solidão, e designar por “transe” aqueles que se obtêm dentro de ruídos, da agitação e da associação com os outros. (ROUGET, 1990 [1980], p.47).

Ele defende que “transe” é mais adequado para representar estados de possessão⁵³, que normalmente ocorrem com uma certa agitação, com tremores e até com convulsão, e a palavra a “êxtase”, para ele, evoca quietude e solidão, inspirado pela experiência de Teresa d’Alvila. Ele vai além e coloca um quadro de

⁵³ Existe uma outra modalidade da experiência extática comumente chamada “possessão”, na qual os “espíritos”, que podem ser tanto “espíritos dos mortos” como podem ser “espíritos da natureza”, exercem sua vontade e seu domínio sobre o “possuído”, incorporando-se a revelia do mesmo. Esta modalidade é comum nas religiões extáticas de influência africana.

características ligadas ao significado de cada palavra, representando então específicos estados.

Êxtase e transe opõem-se, enfim, da seguinte forma: se o transe está sempre ligado a uma superestimulação sensorial mais ou menos marcada – barulho, música, odor, agitação -, o êxtase é ao contrário ligado mais comumente a uma privação sensorial – silêncio, jejum, obscuridade.

Êxtase: imobilidade, silêncio, solidão, sem crise, privação sensorial, lembrança, alucinação.

Transe: movimento, barulho, sociedade, com crise, superestimulação sensorial, amnésia, sem alucinação. (Rouget, 1990 [1980], p. 55.)

Assim, Rouget liga as experiências alcançadas através da música, que é o centro de suas observações, à representação da palavra “transe” e não à palavra “êxtase”, já que as experiências representadas por esta última são, de todas as maneiras, alcançadas com o silêncio. Todas aquelas experiências rituais da dança e da música, muito comuns nas sociedades tradicionais, seriam mais bem representadas pela palavra “transe”, segundo o autor.

O tipo de diferenciação entre o significado de “transe” e “êxtase” que nos apresenta Rouget, entretanto, traz alguns problemas. É fácil pensar em alguns exemplos de experiências comumente representadas por uma dessas palavras, que não se encaixam nas características atribuídas por ele. O primeiro exemplo, que vem à mente, é o do transe hipnótico. Esta experiência é comumente representada pela palavra “transe” e não “êxtase”, e é realizada pela sugestão verbal de um indutor, sem agitação, sem a necessidade de música ou barulho, sem a hiperestimulação sensorial, sem movimento etc. A única característica que coincide com as colocadas por ele é a amnésia pós-estado. Um outro exemplo, ainda de transe, é a experiência do “transe mediúnico” no contexto do espiritismo kardecista brasileiro. Este evento é realizado com pouca luz, num ambiente silencioso, com a possibilidade de uma música com volume baixo (ao fundo). Quando o médium entra em transe, não ocorrem espasmos, tremores, agitação, ele simplesmente começa a falar, supostamente, pelo “espírito” que se manifesta com o consentimento de sua vontade. Este caso caracteriza o tipo “médium

consciente”, muito comum no Espiritismo, e não ocorre, necessariamente, amnésia pós-estado. Basta entrar numa “sessão de desenvolvimento mediúnico”, dentro do contexto kardecista brasileiro, para ver manifestações desse tipo. Poder-se-ia dizer que essas manifestações são de êxtase e não de transe? Nestes dois exemplos ocorrem ambas as características associadas por Rouget ao transe e ao êxtase.

No que diz respeito ao êxtase, podemos pensar em algumas manifestações que também contestam a idéia de quietude e silêncio, colocadas por Rouget, principalmente fora de uma esfera supostamente religiosa. Vamos começar pelas experiências com substâncias psicoativas, as chamadas “drogas”. Há uma, em especial, cujo nome é justamente *ecstasy*, que é utilizada em ambientes de boates e *clubs*. As pessoas utilizam-na para dançar, ouvir música alta, com muito “agito”, movimento, sociabilidade, ou seja, quase tudo que Rouget diz que o êxtase não possui. Entretanto, a experiência que as pessoas têm é comumente chamada de êxtase e não de transe. As sensações que as pessoas sentem num show de rock são comumente associadas ao êxtase e não ao transe. As sensações muito fortes de euforia são associadas ao êxtase. Se retomarmos algumas características do êxtase, colocadas no estudo etimológico da palavra grega “*ekstasis*”, indicadas no início dessa sessão, podemos associar o êxtase à ação “de se deslocar, deslocamento, desvio; de estar fora de si, que perturba, agita; de estar perturbado ou furioso ou violento” (BAILLY) ou “deslocamento; mudança; degeneração; movimento para fora; estar com ódio, cólera; excitação por embriaguez” (LIDDELL & SCOTT). Estas características contrariam claramente aquelas colocadas por Rouget.

Quero deixar claro, entretanto, que não estou fazendo estas observações como crítica direta a Rouget, pois ele simplesmente poderia não ter levantado essa discussão no início de seu livro, que trata das relações do transe com a música, e simplesmente ter usado a palavra “transe”, que é mais adequada para representar as experiências nos eventos que ele aborda, segundo sua opinião, como é a prática comum entre a grande maioria dos antropólogos.

Torna-se válido, entretanto, fazer duas considerações neste momento. Em primeiro lugar, o universo de pesquisa de Rouget baseia-se no interior de sociedades tradicionais, onde a possessão é muito comum, e a palavra “transe” pareceu-lhe mais adequada para representar as relações das experiências extáticas com a música. As características que ele associou ao transe eram mais análogas àquelas dos exemplos que ele coloca no decorrer do seu livro. Em segundo lugar, sua escolha é legitimamente arbitrária.

Quando se fala que há um uso de “transe” ou “êxtase”, este é um uso habitual, que depende de convenções que são, por um lado, impostas por uma comunidade lingüística, e por outro, mudam em relação ao tempo e ao contexto cultural, pois estamos falando de signos lingüísticos e aqui evocamos as características que lhes atribuiu Saussure (1995 [1916], p. 85). Dizer que a relação entre os significantes “transe” ou “êxtase” e os seus respectivos significados, que são as experiências representadas por estas palavras, são arbitrárias (como ocorre com qualquer signo lingüístico), não significa dizer que são livres. Há a imposição dos contextos culturais onde essas experiências são observadas e o uso convencional dentro dos códigos de cada contexto. Mas há também a dinâmica de mudança do uso, no decorrer do tempo, e a relatividade dos códigos culturais e lingüísticos, que provocam a mutabilidade do signo lingüístico⁵⁴. Isso explica em parte a confusão entre as utilizações distintas que se faz de “êxtase” e “transe” e também a opção de Rouget. Não vejo em sua opção uma relação de designação rígida com as características que ele aponta para diferenciar essas duas palavras, mas, preferivelmente, com o contexto em que realizou sua pesquisa. Nesse contexto, o significante “transe” tem uma relação convencional com o significado que ele observa: “experiências com agitação e música”. E ele fez sua escolha arbitrária e legítima.

Vou aqui optar, também, por fazer algumas distinções entre “êxtase” e “transe”, que diferem um pouco das colocadas por Rouget (mas, que da mesma forma, podem ser consideradas arbitrárias). De acordo com o significado atribuído

⁵⁴ É o que Saussure chamou de mutabilidade e imutabilidade do signo lingüístico.

na origem da palavra grega “*ekstasis*”, o significante “êxtase” pode ligar-se ao significado de uma experiência mais geral: qualquer experiência em que o sujeito “saia de si mesmo”. O transe, assim, seria uma experiência extática com características mais específicas, ou seja, todo transe é um êxtase, mas nem todo êxtase é um transe. Qualquer experiência em que o indivíduo tenha a sensação de “estar fora de si mesmo” pode ser representada pelo significado original da palavra “*ekstasis*” e, portanto, podemos nos reportar a ele para utilizar as versões modernas desta: “*ecstasy*”, “*extase*”, “*éxtasis*” ou “êxtase”. Assim como utilizar seus respectivos adjetivos: “*ecstatic*”, “*extatique*” ou “extático”, que vêm do grego “*ekstatikos*”. Está no significado etimológico da palavra “êxtase” a inspiração (arbitrária, mas não livre) para a investigação de elementos comparativos entre as experiências de sair de “si mesmo” e para a investigação sobre as experiências rituais do êxtase no futebol.

Um sujeito que entra em “transe mediúnico” dentro de um contexto espírita, pode-se dizer que ele “saiu de si mesmo”; um sujeito que perde a motricidade habitual e vai ao solo, pode-se dizer que ele “saiu de si mesmo”. Desse modo, um sujeito que tem certas sensações em meio a uma torcida, quando seu time marca um gol, quando pula e grita junto aos demais torcedores, expressando um estado de grande “euforia”, pode-se dizer que o sujeito “saiu de si mesmo”? Ou mesmo, quando vários torcedores tornam-se insanos e partem para cima dos torcedores adversários, em demonstrações de “cólera”, de forma distinta às sensações induzidas pelas situações cotidianas, pode-se dizer que estes indivíduos “saíram de si mesmos”?

Na significação etimológica da palavra “*ekstasis*”, mencionada acima, também está incluída a representação de possíveis acessos de cólera e violência associadas ao “sair de si mesmo”. Assim, o êxtase pode representar também experiências de violência, cólera e de insanidade coletiva. Mas aqui temos outro problema. O êxtase, agora, confunde-se com loucura. “Estar fora de si mesmo” pode significar também estar louco. Mas a distinção semântica entre as palavras “êxtase” e “transe” serve também para distinguir as experiências do êxtase de estados de loucura. Há uma característica que define essa experiência

diferentemente das experiências de loucura ou doença mental, ligada à temporalidade. Ao meu ver, a característica marcante que distingue o êxtase da loucura, e também do transe, é a questão do êxtase ser uma experiência fugaz e efêmera. Podemos falar em “momentos de êxtase”, enquanto o “transe” é uma experiência mais prolongada. Da mesma forma, a loucura é uma experiência relativamente mais prolongada que o estados de “fora de si mesmo” coléricos e violentos representados pela palavra “êxtase”.

Por essa perspectiva é que vamos olhar para as experiências vivenciadas no ritual do futebol. Mas, para identificar algumas experiências extáticas dentre as experiências rituais do futebol, há a possibilidade de olhar também elementos mais pragmáticos do ritual, em particular os gestuais, que podem ser mais facilmente observados. Junto com a observação visual, estamos considerando também, nesta abordagem, as sensações que as experiências rituais provocam. Vou então lançar mão do conceito de “experiência sensorial” ritual, que passará a ter um papel fundamental na abordagem desta pesquisa, investigando as relações entre signos visuais e as sensações envolvidas na experiência ritual, juntamente com o processo de ação indutor de tais sensações.

Experiência sensorial ritual

Durante a pesquisa de mestrado, realizada na instituição espírita já mencionada, fiz registros fotográficos de alguns rituais que podem ser considerados extáticos, além do chamado “transe mediúnico”, como a *yoga*, a meditação e o canto de mantras⁵⁵. O fato de haver vários rituais extáticos numa mesma instituição favoreceu a pesquisa de campo, pois pude observar algumas

⁵⁵ A instituição pesquisada possui os tradicionais rituais do Espiritismo tais como o “trabalho mediúnico de mesa” e o “trabalho de desobsessão”. Entretanto, possui também rituais que extrapolam aqueles realizados pelas instituições espíritas ortodoxas, tais como “canto de mantras”, “meditação” e “yoga”.

experiências do êxtase de modo relativo. Foi uma experiência interessante. Vários conceitos emergiram, ligados à compreensão das experiências extáticas dentro do sistema ritual de ação indutor. Um dos conceitos emergentes, que merece maior atenção agora, é o de “experiência sensorial”. Pude observar, no meu contato de campo, que grande parte das experiências rituais que fazem parte do sistema de ação indutor do êxtase tem um componente fortemente sensorial, ou seja, possuem uma alta carga de sensações corporais. Estas sensações físicas são importantes indicadores para a determinação do êxtase, pois elas se manifestam nas expressões faciais e na gestualidade que podemos observar.

Naquela pesquisa, concentrei-me em estudar a melhor forma de abordagem e de representação do êxtase e para isso utilizei a imagem fotográfica. A prioridade foi o desenvolvimento de uma metodologia capaz de criar regras e procedimentos para a representação fotográfica das experiências extáticas (que incluiu a fotomontagem). Um desses procedimentos tem a ver com a forma como a fotografia foi utilizada naquela investigação. Os registros fotográficos tirados no momento dos rituais do êxtase eram mostrados aos próprios atores dos rituais que apareciam nas fotos. Frente a esta referência imagética, os atores descreviam a significação que eles (o grupo) atribuíam aos rituais registrados. Esta significação estava, na verdade, implícita nas imagens rituais, isto é, existiam “cenas invisíveis” nas fotografias as quais somente aqueles que possuíam os códigos do grupo em questão poderiam “enxergar”. Eles descreviam então a “cena invisível” contida em cada foto. Descreviam também as sensações que tinham no momento do registro fotográfico do ritual e os elementos cosmológicos envolvidos, tendo como base a representação icônica que aparecia nas fotos (gestos, posturas etc.). A significação que emergia da descrição verbal era transformada, então, em imagem e fundida à “imagem de registro” original, através dos recursos do processamento digitalizado da imagem (Machado, 1998, p. 114).

Ao recolher os depoimentos, tendo como referência as imagens da experiência, com as descrições verbais das sensações que os rituais proporcionavam, vi que havia um ponto em comum. Pude constatar que todas as

experiências que eu havia identificado como extáticas naquela instituição (transe mediúnico, *yoga*, meditação e canto de mantras) tinham em comum a ligação com fortes sensações corporais. Essas sensações eram, entretanto, diferentes para cada uma das experiências rituais citadas. As imagens, que mostravam as expressões faciais, os gestos e a postura corporal, ajudavam a recordar as sensações. O conjunto formado pelas sensações corporais, gestualidade, postura corporal, expressão facial e pelos códigos culturais do grupo em questão gera as respectivas significações das experiências rituais, em particular das experiências extáticas citadas no contexto desta instituição.

Assim, percebi que o significado das experiências rituais sofria a influência dos “indicadores corporais”, que eram as sensações físicas que o indivíduo sentia no momento do ritual e que estavam expressas, iconicamente, na gestualidade, na postura e, sobretudo, na expressão facial de quem as experimentava. Estou chamando de “experiência sensorial” ao conjunto das sensações corporais produzidas pelo sistema de ação indutor e percebidas no momento do ritual. A “experiência sensorial” é a base não cultural do significado simbólico das experiências rituais, sobre a qual os códigos culturais irão atuar para formar um significado particular para as experiências rituais, em particular para as extáticas.

O código cultural utilizado para decifrar o significado da gestualidade e da experiência sensorial, envolvido nas experiências do êxtase, é convencional e relativo, pois cada contexto cultural oferecerá à experiência sensorial um significado diferente. Assim, o “sair de si mesmo” do transe mediúnico no Benin, por exemplo, na África, no contexto do Vodou, terá um significado diferente do transe no Candomblé, no Brasil. Mesmo que a parte gestual e a expressão facial sejam parecidas; mesmo se as sensações corporais pudessem ser comparadas (se os antropólogos se dispusessem a colher mais esse tipo de depoimento) e mesmo se fossem parecidas, a significação seria diferente porque depende de códigos diferentes. Assim, o “sair de si mesmo”, por exemplo, no “transe mediúnico”, pode ter um conjunto formado pela experiência sensorial, gestualidade e códigos culturais que geram um significado de “comunicação com entidades espirituais”; enquanto que a meditação, o “sair de si mesmo”, pelo

mesmo conjunto de elementos, pode ter o significado de “encontro com o cosmos”.

Desenvolver essa metodologia de representação fotográfica do êxtase proporcionou-me um lucro adicional: a separação metodológica da experiência ritual do êxtase em três elementos: os códigos culturais; a gestualidade e a experiências sensorial. A significação do êxtase depende, por um lado, do contexto observado (códigos culturais) e, por outro, das sensações corporais (experiência sensorial) induzidas na experiência ritual. Estas sensações são expressas na gestualidade. Esta significação, entretanto, é conhecida apenas por aqueles que possuem os códigos simbólicos culturais para a decifração dos signos envolvidos e é formada pelo conjunto dos três elementos mencionados.

Apesar das sensações corporais serem a parte natural da experiência, só podemos ter acesso às sensações das pessoas que passaram pela experiência através da expressão da gestualidade ou através do meio verbal. Acontece que tanto um como outro acesso já estará impregnado com os códigos culturais do grupo estudado, isto é, tanto a gestualidade e a expressão facial, que podemos registrar imageticamente, quanto o depoimento verbal dos atores de tais experiências não estarão isentos da influência da cultura. As sensações corporais (experiência sensorial), apesar de serem os indicadores naturais da relação simbólica com o seu significado, são impossíveis de serem acessadas diretamente, sem a tradução icônica ou verbal dos códigos culturais⁵⁶. Em outras palavras, apesar da significação receber a influência de certas qualidades naturais dos “indicadores corporais”, sua expressão, seja verbal ou icônica, será cultural.

A relação entre esses três elementos – códigos culturais, gestualidade e experiência sensorial –, assim como a significação resultante, possibilita formas de comparação do êxtase em contextos culturais diferentes.

Tendo em vista as observações já realizadas em pesquisas anteriores, temos um ponto de partida para a investigação do êxtase no ritual do futebol.

⁵⁶ A não ser por mecanismos de investigação fisiológica, como, por exemplo, a ressonância magnética, para saber o comportamento do cérebro durante essas experiências.

Uma premissa pode aqui ser enunciada na forma de um “padrão” para as experiências extáticas: o ritual do êxtase envolve sempre a indução de uma experiência sensorial de forte intensidade, isto é, envolvem a indução de uma grande carga de sensações corporais. O êxtase, embora possua elementos visuais que lhe conferem algum nível de expressividade, é uma experiência efêmera e de difícil precisão, pois uma de suas principais características é a fugacidade. É difícil determinar o momento exato do êxtase. Pode-se constatar, pela sua expressão gestual, que uma pessoa está tendo uma experiência fortemente sensorial, entretanto, esse indicador só poderá ser precisado através da expressão verbal. Assim, se o indivíduo está ou não em êxtase, depende de sua própria interpretação subjetiva⁵⁷. Portanto, preferivelmente ao próprio êxtase, a experiência sensorial de forte intensidade torna-se o foco de nossas atenções, pois forma um espectro mais seguro de ser determinado pela gestualidade. A partir dela, então, pode-se atingir o estudo do êxtase.

A separação metodológica entre a experiência sensorial e a sua significação oferece as pistas necessárias para identificar nas experiências rituais do futebol alguns elementos gestuais que refletem fortes sensações corporais. Basta ver as imagens dos torcedores durante as partidas de futebol (mostradas anteriormente), para identificá-las através das expressões faciais e gestuais, antes mesmo de uma investigação mais aprofundada.

Com essas premissas em mente, vamos levar adiante a tarefa de descrever a dinâmica das interações do ritual do futebol, já iniciada, mas agora nos concentrando no processo de ação indutor da experiência sensorial de forte intensidade, da forma como foi aqui definida. A identificação do êxtase nesse processo será importante, mas será sempre uma interpretação.

⁵⁷ Já o transe, por ter uma temporalidade mais prolongada, por não ser tão fugaz, pode ter uma determinação mais facilitada pela gestualidade, apesar de ser ainda fruto de uma interpretação.

3.2 – O êxtase e as experiências sensoriais no futebol

Processo cismogênico de indução do êxtase e das experiências sensoriais no ritual do futebol

Com base no que foi discutido na sessão anterior, vamos retomar o processo de ação indutor do êxtase no ritual do futebol, mas tendo em vista que as experiências rituais e, dentre elas, as extáticas estão no âmbito de uma relação que envolve três elementos significativos: os códigos culturais, a gestualidade e a experiência sensorial (conjunto das sensações corporais).

Neste contexto, afirmamos a tese que as experiências extáticas do ritual do futebol são induzidas por uma dinâmica de comunicação ritual com características cismogênicas, que incrementa a intensidade da experiência sensorial.

Dentro da partitura invisível que orienta a dinâmica da comunicação ritual do futebol, de configuração cismogênica, tanto pode haver a indução de experiências emocionais, como a euforia, ligadas ao incremento das sensações de realização, como pode haver a indução de experiências emocionais, como a cólera, ligadas ao incremento das sensações de frustração. Essa dinâmica não é de forma alguma linear, tem como configuração ciclos que podem oscilar rapidamente de um tipo de sensação para outro, mas ambas podem chegar a um *clímax*. O tipo de êxtase que chamamos de “êxtase eufórico” pode ser induzido como consequência do incremento da experiência sensorial ligada à realização e à euforia, associada ao comportamento de comemoração. Assim como um outro tipo que chamamos de “êxtase colérico”, pode ser consequência do incremento da experiência sensorial ligada à frustração e à cólera, associada, por exemplo, ao comportamento de agressão física⁵⁸.

⁵⁸ Não quero dizer com isso que toda a agressão física que ocorre no ritual do futebol seja provocada por um processo cismogênico deste tipo. Mas, sim, que ele também pode provocá-la.

Para fazer tal afirmação sobre a dinâmica que induz o incremento das experiências sensoriais, estou me baseando, em parte, naquilo que pode ser observado nas experiências rituais do torcedor: as expressões gestuais mostradas nas imagens representativas destas experiências. Se compararmos as imagens das experiências emocionais que chamei de alegria, de euforia, de raiva eufórica, de euforia com choro e de êxtase eufórico, expostas nas pranchas de 13 a 22 (pp. 72-80), é possível notar que há alguns atos gestuais semelhantes, expressos na gestualidade e na expressão facial mostradas nas fotografias, tais como o “sorriso” e os “braços para cima”, por exemplo, indicando uma relação gestual comum entre elas. Estas semelhanças podem ser pensadas em relação a uma ligação à sensação de realização que estas experiências possuem. Porém, é possível identificar, também, algumas diferenças em relação às características gestuais de cada uma dessas experiências, na amplitude ou na intensidade dos gestos e, sobretudo, nas expressões faciais, que mostram um incremento da gestualidade que pode ser interpretado como experiências emocionais mais intensas⁵⁹. Para facilitar a visualização do leitor, uma imagem representante de cada experiência emocional citada foi colocada novamente a seguir:

⁵⁹ Apenas gostaria de reiterar que estou utilizando o código analógico e simbólico convencional da cultura para fazer tal interpretação, conforme exposto na sessão 2.1.



ALEGRIA



EUFORIA



RAIVA EUFÓRICA



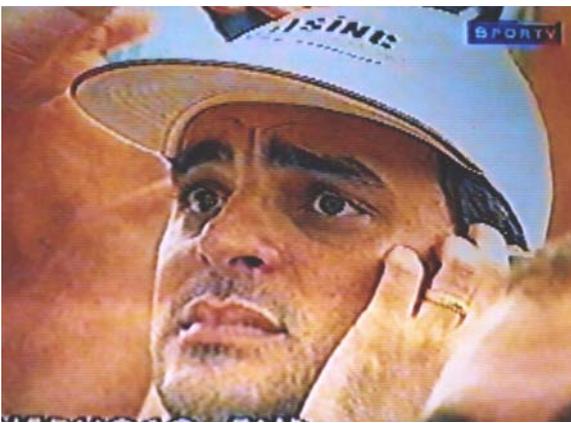
EUFORIA COM CHORO



ÊXTASE EUFÓRICO

Estas diferenças gestuais, que foram as referências utilizadas para identificação das experiências emocionais, através dos seus respectivos nomes, indicam uma relação de incremento da expressão corporal entre elas. Esta dinâmica de incremento pode ser observada no sentido da alegria, para a euforia e para o êxtase eufórico.

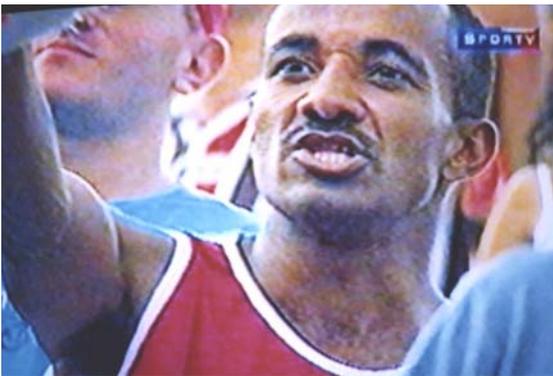
Da mesma maneira, podemos comparar as imagens que expressam as experiências emocionais de aflição, de desespero, de raiva, de raiva aflitiva, de cólera e de êxtase colérico.



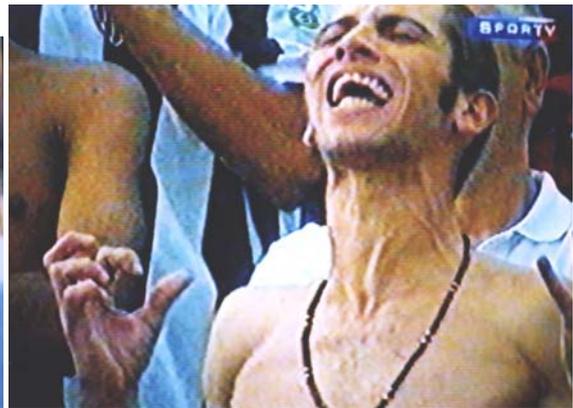
AFLIÇÃO



DESESPERO



RAIVA



RAIVA AFLITIVA



CÓLERA



ÊXTASE COLÉRICO



ÊXTASE COLÉRICO



ÊXTASE COLÉRICO

Essa dinâmica de incremento da expressão corporal, que é observada no nível gestual, pode ser interpretada como um incremento da experiência emocional, na medida que associamos os gestos mais amplos e expressões faciais mais severas a experiências emocionais mais intensas. Isto pode ser observado no sentido que vai da experiência da aflição ao êxtase colérico.

Quando falamos em experiências emocionais como “alegria”, “euforia”, “aflição”, “cólera” ou mesmo “êxtase”, estes nomes já representam a significação da experiência ritual, que, como vimos, está ligada à relação entre três elementos: os códigos culturais, a gestualidade e experiência sensorial (conjunto das sensações corporais). Assim, quando falamos em experiências emocionais cada vez mais intensas, baseando-nos em expressões gestuais cada vez mais intensas, estamos falando também no incremento da experiência sensorial,

segundo a premissa levantada na sessão anterior, de que há uma relação entre esses três elementos de proporcionalidade direta. Neste sentido, podemos dizer que a mesma dinâmica que induz o incremento da gestualidade, induz o incremento da experiência sensorial e que a relação entre estes dois elementos, somados a um terceiro, os códigos culturais, terá como resultante o significado de um incremento das experiências emocionais. Dentro dessa dinâmica cismogênica da comunicação ritual, que incrementa a experiência sensorial e, conseqüentemente, as experiências emocionais ligadas a ela, pode haver, então, a ocorrência do êxtase.

Aprofundando, ainda, a tese da presença cismogênica neste ritual, com base nas relações mostradas, estou defendendo a idéia de que o êxtase no futebol é conseqüência de um processo cismogênico de ação indutora, cujas mensagens representam comportamentos que se retro-alimentam e induzem experiências emocionais cada vez mais intensas, as quais foram interpretadas como alegria, euforia e êxtase eufórico, por um lado, e, por outro, como aflição, raiva aflitiva, desespero, raiva, cólera e êxtase colérico. As primeiras estão ligadas à sensação de realização, enquanto as últimas estão ligadas à frustração. As experiências ligadas à realização estão associadas, por sua vez, aos comportamentos de agressão simbólica, ludíbrio e comemoração, enquanto as experiências ligadas à frustração estão associadas aos comportamentos de lamentação, reclamação, intimidação física e agressão física. Estes comportamentos, da mesma forma que as experiências emocionais associadas a eles, também sofrem uma dinâmica de incremento do tipo cismogênica.

Em outras palavras, o que estou chamando de “êxtase no futebol” é conseqüência de uma dinâmica cismogênica produzida pelas interações cumulativas das mensagens que representam certos comportamentos exibidos durante o ritual do futebol, que induz experiências emocionais cada vez mais intensas e que podem chegar ao clímax. Este clímax pode ocorrer tanto para o lado da euforia e da comemoração, como para o lado da cólera e da agressão física; e se esta dinâmica cismogênica não for restrita, pode ocasionar uma progressiva diferenciação nas “normas de comportamento”.

Após a afirmação desta tese, uma pergunta ainda merece um pouco mais de esclarecimentos. Por que chamar o clímax de um sistema cismogênico de comunicação ritual característico do futebol de “êxtase”? Há um motivo, sim, para se utilizar a palavra “êxtase” a fim de representar o *clímax* deste sistema cismogênico, que leva em conta a premissa da relação de proporcionalidade direta entre gestualidade, experiência sensorial e significação.

A significação etimológica define as experiências do êxtase como aquelas em que os indivíduos estão “fora de si mesmo” ou “fora da percepção habitual de si mesmo”. Se, por um lado, é difícil precisar o momento no qual os indivíduos de nossas fotografias estavam sentindo-se “fora de si mesmos” ou sentindo alguma sensação física estranha àquelas que sentem no cotidiano, por outro lado, observando os signos visuais mostrados nas fotografias, podemos ver a dinâmica de incremento da gestualidade e de certas expressões faciais chegando a algumas expressões gestuais que não correspondem àquelas que os indivíduos habitualmente manifestam nas experiências cotidianas. Podemos dizer, então, que a dinâmica de ação e retroação do ritual induz uma seqüência de experiências emocionais com gestualidade cada vez mais intensa, chegando a algumas expressões gestuais não-habituais. Se aceitarmos a relação de proporcionalmente direta entre a manifestação da gestualidade, que pode ser observada, e as sensações que as provocam, isto implica, que a referida dinâmica cismogênica induz o incremento da experiência sensorial e que num determinado momento, pode levar o sujeito a sensações entranhas, que não fazem parte das sensações percebidas habitualmente, isto é, podem levar o sujeito a sentir a sensações de “sair de si mesmo”.

Em particular, em relação ao que chamamos de “êxtase colérico” é possível acrescentar a essa argumentação a significação de cunho etimológico da palavra “êxtase”, que identifica, junto às sensações de “estar fora de si mesmo”, aquelas de “estar perturbado ou furioso ou violento”, “estar com ódio, cólera” etc. Neste sentido, e levando em conta a argumentação do parágrafo anterior, podemos relacionar o “êxtase colérico” ao *clímax* do processo que induz

sensações estranhas à percepção habitual ligadas às experiências emocionais de cólera.

Através da indução de um “êxtase colérico” por uma seqüência cismogênica de comportamentos, podemos entender alguns tipos de agressão física (mas não todos) observadas no futebol. Por exemplo, o episódio de agressão física que ocorreu no final da partida entre o time do América, da Cidade do México, e o do São Caetano, durante a fase eliminatória da Copa Libertadores da América de 2004, foi, ao meu ver, conseqüência de um processo cismogênico de interação.

Nesta partida, o time mexicano “saiu na frente no marcador”. O jogador que fez o gol, no momento da comemoração, exibiu um comportamento de auto-afirmação junto a sua torcida, fazendo gestos que representavam uma “águia”, símbolo do time mexicano. O São Caetano conseguiu empatar e levou o jogo para a disputa de pênaltis. O time brasileiro ganhou a disputa de pênaltis e, na comemoração pela vitória, alguns jogadores exibiram um comportamento de agressão simbólica, fazendo gestos “toscos” e desleixados, imitando a “águia” de modo caricatural, imitando os gestos que o jogador mexicano tinha feito, mas agora de maneira “debochada” (prancha 11, p. 70). Esse comportamento gerou uma verdadeira experiência de cólera nos atores ligados ao time mexicano, que estavam ainda sob o efeito da forte sensação de frustração com a derrota. A experiência emocional de cólera gerou um comportamento associado de agressão física sobre os atores ligados ao time do São Caetano presentes no estádio. Havia, de forma irregular, alguns materiais de construção no estádio (que estava em reforma) e até um carrinho de mão (de ferro) foi utilizado para agredir os atores do São Caetano (prancha 39, p. 97). Se não fosse o policiamento presente no estádio, que agiu com presteza, fatalmente teria havido graves ferimentos no confronto e, quem sabe, até mortes, pois a “tensão cismogênica” foi incrementada de maneira intensa, criando um clímax para aquela dinâmica. Este episódio é emblemático para o tipo de situação de violência que pode ser desencadeada por uma dinâmica cismogênica, que ocorre com relativa freqüência no futebol do futebol.

Esse tipo de violência, oriunda de uma dinâmica de configuração cismogênica, é diferente, entretanto, de outros casos de violência em que, por exemplo, os torcedores, premeditadamente, emboscam outros torcedores adversários com a finalidade da agressão física nos caminhos utilizados na ida e volta ao estádio (prancha 41, p. 99). Estas situações são, potencialmente, até mais perigosas que as primeiras, pois nem sempre há policiamento preparado para conter estes atos, pois os torcedores interessados na agressão física evitam os lugares onde o policiamento costuma estar. A agressão física desencadeada pelo clímax de um processo cismogênico, diferente desta, não é premeditada. É desencadeada por certos comportamentos potencialmente perigosos e que, no âmbito de determinadas configurações da dinâmica cismogênica do ritual, se não forem restritos, são capazes de levar a um *clímax* e podem gerar a ruptura do sistema e uma progressiva diferenciação das “normas de comportamentos” deste ritual. Um dos comportamentos potencialmente perigosos é o de agressão simbólica que, em determinadas situações, gera a agressão física e esta gera uma reação também de agressão física, como no episódio acima narrado e em inúmeros outros que ocorrem nos estádios de futebol.

Neste caso do êxtase colérico, as “normas de comportamento” que são rompidas pela progressiva diferenciação provocada pelo processo cismogênico são, obviamente, as normas institucionais do ritual, isto é, as regras do jogo; podendo ocorrer, então, a transgressão dos espaços rituais e a agressão física, por exemplo, que são comportamentos não permitidos pelas “normas do comportamento” no ritual do futebol, apesar de constantemente ocorrerem.

O êxtase eufórico, por outro lado, pode ser um *clímax* de um processo cismogênico, fruto do incremento progressivo de outros tipos de experiências emocionais, já mencionadas acima. Está ligado ao incremento das sensações corporais ligadas à realização, até que, num momento fugaz, o indivíduo pode sentir alguma sensação estranha, que não faz parte das que são percebidas habitualmente. Da mesma maneira, esta percepção é subjetiva, mas pode ser observada através da gestualidade. O êxtase eufórico aparece normalmente

associado ao comportamento de comemoração, seja por um gol, pela vitória de uma partida ou pela conquista de um campeonato importante.

Como exemplo, podemos observar a fotografia de um torcedor do Atlético PR, cuja gestualidade e, sobretudo, a expressão facial, mostram uma intensidade incomum, destacando-se de uma expressão facial habitual (prancha 22, p. 80). Pelas premissas que estamos utilizando, de proporcionalidade direta entre a gestualidade e a experiência sensorial, e partindo do pressuposto que sua gestualidade não é fruto de uma “teatralização” (não haveria motivo para isso) e sim do processo de ação indutor do ritual, é possível deduzir que as sensações corporais percebidas neste momento são de intensidades similares, são sensações não habituais ou sensações de “sair de si mesmo”.

Mas, quais as “normas de comportamento” envolvidas na progressiva diferenciação cismogênica que induz este tipo de êxtase eufórico? O tipo de diferenciação das “normas de comportamento” geradas pelo processo cismogênico, neste caso, não é tão obvio quanto na indução do êxtase colérico. A “diferenciação nas normas do comportamento individual”, no processo cismogênico que induz as experiências que chamamos de êxtase eufórico ocorre apenas no nível intrapessoal: o da percepção de “si mesmo”. O *self* ou “si mesmo” significa a forma como o indivíduo reconhece a si próprio habitualmente. A palavra “*self*” vem do alemão “*selbst*” e significa “o mesmo”, aquilo que é igual, reconhecido. Aquilo que o indivíduo reconhece de si, o “si mesmo” significa “o mesmo que ele já conhece de si”. Considerando a dinâmica de um sistema cismogênico de ação indutor de experiências sensoriais cada vez mais fortes, num determinado momento de êxtase, o sujeito pode se perceber “saindo de si mesmo”, ou seja, dentre suas sensações corporais, ele pode perceber algumas estranhas. O sujeito pode chegar, então, em certos momentos, a não perceber suas sensações “normais”, que habitualmente fazem parte da sua percepção. Durante a indução do incremento da experiência sensorial e nos momentos de êxtase, o comportamento sofre uma diferenciação daquele que está ligado à percepção normal de si mesmo, no nível intrapessoal. Podemos ver isso através da gestualidade.

Esta característica é válida para todos os tipos de experiências extáticas, que, por definição, tem a indução de estados de “fora se si mesmo”, sofrendo assim o processo de diferenciação das “normas do comportamento”, no sentido da percepção de si mesmo. No caso do êxtase colérico, como em todos os outros, este processo de diferenciação intrapessoal também ocorre, mas com uma característica especial: além desta, ocorre também um processo de diferenciação das “normas de comportamento” institucionais, que mencionamos acima.

Ambos os momentos de *clímax*, que envolvem as experiências sensoriais ligadas à realização e à frustração, são conseqüências do processo de ação indutor que incrementa as experiências emocionais típicas do ritual do futebol. Porém, é necessário aqui reiterar a idéia de que estas experiências não são induzidas através de um caminho linear, no qual o torcedor percorreria as experiências da alegria à euforia até chegar no êxtase eufórico ou as da aflição à cólera até chegar no êxtase colérico. Como já foi dito, uma das características marcantes da configuração da partitura invisível que orienta a dinâmica das interações do futebol é a oscilação entre as experiências ligadas à realização e à frustração, muitas vezes de forma rápida e intensa. Assim, o incremento no sentido da euforia passa necessariamente pelas experiências ligadas à frustração, assim como o incremento no sentido da cólera passa pelas experiências de realização.

Ainda, pensando na configuração da partitura invisível que orienta a dinâmica cismogênica de indução das experiências emocionais no futebol, é possível identificar mais um dos “refrões” que compõem tal partitura, através da observação de um certo número de rituais e da identificação de recorrências. É possível observar que as experiências emocionais intensas, ligadas à sensação de frustração, são induzidas também após intensas experiências emocionais ligadas à realização e vice-versa. Quanto mais intensa a experiência sensorial alcançar o pico de um ciclo (realização ou frustração), mais intensas ela será no outro. Em outras palavras, é possível configurar a dinâmica cismogênica do ritual do futebol, que induz experiências emocionais cada vez mais intensas e,

possivelmente, experiências extáticas, dentro de uma correlação entre as experiências sensoriais de realização e de frustração: quanto mais o indivíduo sente intensamente a aflição e o desespero com os “lances” adversos durante uma partida, maior poderá ser a intensidade da euforia quando seu time conseguir reverter o resultado.

Isso não quer dizer que seja possível representar essa configuração através de uma forma gráfica, que obedecesse, por exemplo, a forma de uma espiral com ciclos cada vez mais amplos com experiências emocionais cada vez mais intensas. Seria tentador colocar essa dinâmica em termos geométricos, mas os lances numa partida não obedecem a uma progressão desse tipo. Dentro do jogo, os lances são aleatórios, por isso nem toda as partidas levam a estados de êxtase, nem tampouco a fortes experiências sensoriais. Quero dizer, apenas, que se um torcedor tiver uma experiência sensorial de frustração fortemente induzida dentro do ritual do futebol (por exemplo, um gol do adversário) e, logo em seguida, tiver uma experiência sensorial de realização, esta será mais intensa do que seria se não houvesse a experiência anterior. Em outras palavras, o processo cismogênico de ação indutor do êxtase no futebol sempre inclui intensas experiências sensoriais de frustração e de realização. Por exemplo, podemos observar na seqüência diacrônica mostrada, que o gol de empate do Atlético PR causou uma grande euforia no torcedor (mesma foto da prancha 22, p. 80), ligada uma intensa experiência sensorial de realização, pois, com esse gol, o seu time reagia de uma situação adversa. Esta foi a imagem que eu identifiquei como uma experiência de êxtase eufórico (pelas razões icônicas que já expus).

Quem acompanha o futebol sabe que um time que está ganhando, mas perde pois no último minuto de jogo sofre um gol, que dá o título de um campeonato para o adversário, causa uma sensação de frustração de grande intensidade nos atores ligados a este time, assim como uma grande realização nos atores do time adversário. Isso pode induzir um grande desespero no primeiro, e uma grande euforia no segundo. Esse padrão de oscilações de grande intensidade na configuração da dinâmica entre as experiências de realização e frustração é especialmente propício a levar o processo cismogênico de

incremento das experiências sensoriais ao clímax, isto é, ao êxtase, tanto para o lado da euforia e da comemoração, como para o lado da cólera e da agressão física. É possível observar exemplos desse tipo em muitas partidas já realizadas, principalmente nas finais dos campeonatos. O time que perde o campeonato nos últimos minutos demonstra, através da observação da expressão da fisionomia de seus atores, uma grande frustração (desespero com choro, raiva aflitiva etc.), maior que a dos atores de um time que perde por um placar elástico, que se configurou desde o começo da partida. Isto também ocorre quando um time vai para a “Final” como favorito, jogando em casa e precisando apenas de um empate para ser campeão. Este quadro cria no torcedor uma previa sensação de realização, que se não concretizada, gera uma intensa sensação de frustração. Foi o que ocorreu com um torcedor do Flamengo, na Final da Copa do Brasil de 2004, desesperado e chorando compulsivamente, mostrado na prancha 30 (p. 88).

Esta característica, descrita acima, da dinâmica das interações do futebol está também presente também em muitos outros tipos de jogos esportivos. Entretanto, o gol, no futebol, tem uma importância especial dentro da dinâmica das interações deste jogo, dado que no futebol os “tentos” (gols) são raros numa partida. Há muitos lances em que a bola não entra ou bate na trave e o time adversário, em apenas uma oportunidade, converte um gol e ganha a partida (ou um campeonato) por um tento a zero. Pela sua dinâmica de contagem reduzida, quando os gols ocorrem durante uma partida, eles são comemorados de forma muito intensa, ligados a fortes experiências sensoriais, em relação aos “tentos” de outras modalidades de jogos esportivos. Claro que uma vitória ou a conquista de um campeonato no basquete, por exemplo, pode ser comemorada com a mesma intensidade que no futebol. Uma cesta que decide um jogo empatado, no último segundo, será comemorada com muita intensidade. Mas uma cesta, de forma geral, não é comemorada da mesma forma que um gol. Esta posição especial do gol, dentro da dinâmica das interações do futebol, faz com que as intensas oscilações mencionadas sejam especialmente recorrentes no futebol e é um dos fatores, ao meu ver, que fazem desse esporte o mais popular do mundo: a sua

dinâmica especialmente indutora das experiências fortemente sensoriais e, conseqüentemente, do êxtase.

Fatores de restrição à cismogênese no futebol

Para que o sistema cismogênico do ritual do futebol, que incrementa as experiências sensoriais ligadas à indução do êxtase, particularmente à do êxtase colérico, não produza uma diferenciação cumulativa que leve à ruptura das “normas de comportamento” deste ritual, é necessário que haja alguns fatores de restrição à cismogênese. Dentre aqueles citados por Bateson, expostos na sessão 2.2., podemos identificar alguns que se aplicam, particularmente, às interações do ritual do futebol:

1) Uma cismogênese complementar como, por exemplo, a do tipo agressão simbólica/ intimidação física, pode sofrer a confluência de uma cismogênese simétrica, em que o padrão de comportamento de agressão simbólica incrementa também o mesmo padrão na torcida adversária, contribuindo assim para a mudança da intimidação física para a agressão simbólica (identificado ao fator de restrição do item 1, descrito por Bateson).

2) Pode ser que uma cismogênese complementar como, por exemplo, do tipo agressão simbólica/ intimidação física seja aplacada pela confluência de outro padrão dual complementar, como o de agressão simbólica/ reclamação (item 2, descrito por Bateson).

3) Algum ator, tanto do espaço ritual do jogo como da torcida, pode intervir num comportamento de agressão física (por exemplo, um líder de torcida) e mudar o padrão de comportamento para outra direção, aplacando o processo de tensão cismogênica (item 3).

4) O fator de restrição à cismogênese mais importante no futebol, ao meu ver, é o produzido pela repressão institucional aos comportamentos de intimidação e agressão física, exercida pelos atores do espaço ritual dos bastidores, sobretudo, pelo policiamento, mas também, em outro nível, pela imprensa (item 8).

No caso do êxtase eufórico, os comportamentos associados a ele não causam distúrbios ou problemas ao grupo, nem se diferenciam das “normas de comportamento” do ritual, como no êxtase pelo lado da cólera. Mas este ou qualquer tipo de êxtase, se não for restrito, de uma experiência fugaz pode se tornar um comportamento considerado como loucura, dentro de uma perspectiva do “sair de si mesmo” permanente ou pelo menos duradoura. Neste sentido, os fatores de controle que atuam para restringir a experiência do êxtase eufórico são, em grande parte, intrapessoais. Olhando o êxtase pelo lado das sensações de “sair de si mesmo”, isto é, pelo nível intrapessoal, através da percepção das sensações corporais, podemos deduzir que os fatores de restrição ao êxtase também estão neste nível, que impedem que esta experiência “escape” e torne-se “loucura”⁶⁰.

Além dos fatores de restrição ao êxtase do nível intrapessoal, dentro da própria dinâmica do ritual, depois de um gol, há o reinício da partida e os lances seguintes também contribuem para a restrição da euforia e a comemoração, que deste modo, têm que ser interrompidas.

A experiência do êxtase ocorre na medida em que o sistema de incremento das experiências sensoriais (já mencionadas) encontra um certo “escape”. Entretanto, os fatores de restrição à cismogênese que induziu tal incremento tornam-na uma experiência de curta duração ou mesmo fugaz. As experiências extáticas, como clímax de processos do tipo cismogênico, ocorrem durante as fugazes “escapadas” dos sistemas de interação que estão em “desequilíbrio dinâmico”. No ritual, o desequilíbrio produzido pelo constante incremento é

⁶⁰ Não vamos aprofundar este ponto, pois teríamos que adentrar em terrenos demasiadamente psicológicos, fugindo da abordagem a que nos propusemos nesta pesquisa.

contrabalançado pelos fatores de restrição à cismogênese, que novamente é “desequilibrado” pelo processo de comunicação que incrementa certas mensagens e levam as experiências novamente ao clímax e assim por diante, configurando estados de constante “desequilíbrio dinâmico” a que se referiu Bateson, quando desenvolveu a cismogênese.

Bateson e alguns membros do grupo do “colégio invisível” viam no modelo cibernético circular proposto por Wiener algo plausível a ser aplicado nos contextos humanos. Bateson era um entusiasta desta idéia. Como vimos (na sessão 2.2), ele utilizou as teorias da cibernética, introduzidas por Wiener, para representar os sistemas cismogênicos de comunicação e seus fatores de restrição. O cumulativo incremento das experiências sensoriais, e dos comportamentos associados a elas, e os fatores de restrição (tanto externos como intrapessoais), que mantêm o sistema dentro de um certo “governo”, podem ser vistos através das teorias da cibernética: como um sistema circular de incremento e restrição que mantêm um “desequilíbrio dinâmico”.

A palavra “cibernética”, entretanto, não será adotada aqui como referência para olhar para o ritual do futebol, por alguns motivos. Esta palavra, hoje em dia, já está muito carregada de significados convencionais, adotados desde o início da Informática, ligados aos sistemas de comunicação informatizados e à codificação digital utilizada nos computadores. Além disso, a “cibernética” está também ligada à Matemática, em particular à Engenharia das Comunicações, com a possibilidade de formulação de leis de funcionamento para os sistemas auto-corretivos, que regem e podem prever o funcionamento da troca de informações, configurados na forma de sistemas previsíveis, representando a parte da Teoria da Informação que pode ser descrita por frases matemáticas. Tal possibilidade não se aplica aos sistemas de interação humanos e a utilização da palavra “cibernética”, para representar tais sistemas, poderia levar a especulações ilusórias. Prefiro vê-la representando os sistemas ligados à Engenharia de Comunicação e aos Sistemas Informatizados. A utilização desta palavra associada aos rituais e aos sistemas de interação humanos poderia sofrer uma

certa interferência semântica desta significação usual, hoje em dia, e distorcer a análise ritual que estou procurando fazer.

É possível também representar os sistemas em “desequilíbrio dinâmico” através de outra palavra, a “homeostase”, esta mais ligada aos sistemas estudados pelas Ciências Biológicas. O corpo humano está cheio de sistemas homeostáticos. Por exemplo, as células mantêm um “desequilíbrio dinâmico” ácido-base, através da homeostase. Quando ocorre um desequilíbrio ácido-base num ou noutro sentido, as membranas da célula deixam passar maior quantidade de sal para o lado interno ou externo, a fim de chegar no ponto ideal para as funções da célula de modo que as trocas de informações com o sistema sangüíneo mantenham o “governo”. Por estar já carregada de significados usuais, a palavra “homeostase” também não é a mais adequada para representar os sistemas de interação humanos e sua intersubjetividade.

Don Jackson (1957), que participou do “colégio invisível” e, particularmente, do grupo reunido por Bateson para investigar o problema da esquizofrenia, do ponto de vista da comunicação, utilizou o termo “homeostase familiar” para representar um sistema familiar em “desequilíbrio dinâmico”. Dentro deste sistema, a esquizofrenia é enfrentada como um problema de rompimento de um sistema “homeostático familiar”, ou de outro modo, como uma falta dos fatores de restrição à cismogênese que incrementa os padrões “esquizótipos” e “ciclótipos” dos indivíduos dentro de um sistema familiar.

Se olharmos para o significado etimológico da palavra “homeostase”, anterior à carga semântica que nos faz associá-la aos sistemas biológicos, vamos encontrar algo interessante em relação à nossa pesquisa sobre o êxtase. A palavra “homeostase” (assim como “êxtase”) vem de uma origem grega: “*hómoios-stasis*”. “*Hómios*” significa “semelhante”, da “mesma natureza”, ao contrário de “*ek*”, que significa “fora”, “diferente”. Assim, a palavra “homeostase” possui um significado etimológico antônimo ao da palavra “êxtase”. O *ek-stasis* seria aquilo que rompe o sistema da *hómoios-stasis*. Este significado etimológico está em concordância com a forma como abordamos o êxtase em relação aos

sistemas de comunicação humanos, pensando neste rompimento como algo fugaz.

Não obstante, penso que a palavra “cismogênese”, exatamente por ter sido pouco utilizada por outras ciências até agora, esteja mais vazia de significados e possa incorporar melhor um significado adequado aos sistemas de comunicação humanos, com suas complexidades e seus códigos interpretativos e convencionais. Não sou contra olhar para os sistemas de comunicação, em âmbito geral, e identificar possíveis similaridades entre as Ciências Humanas e as áreas da Biologia e da Engenharia. Entretanto, os sistemas de comunicação humanos das interações face a face e, dentro deles, a comunicação ritual, têm suas peculiaridades e idiosincrasias, cujas palavras, para representá-los, devem sofrer o mínimo de interferência da significação de outros sistemas de características diversas.

Bateson percebeu isso, ao meu ver, quando formulou sua Teoria dos Sistemas de Codificação-avaliação, que é uma ferramenta importante para entender os sistemas de interação humanos, pois integra, inexoravelmente, a codificação aos valores culturais. Apesar de Bateson analisar a comunicação em âmbito geral e comparar as similaridades entre os sistemas de áreas distintas, ele tinha a convicção de que não havia como separar a codificação humana dos valores culturais e da crença, entre eles. Para entender os sistemas de interação humanos e, em particular, o que está dentro do ritual do futebol, que envolve a significação das experiências sensoriais e as do êxtase, é necessário compreender, pelo menos em parte, os sistemas de codificação-avaliação dentro do qual se faz a construção desta significação.

4 – A construção da significação das experiências sensoriais no ritual do futebol

4. 1 – Sistemas de Codificação-avaliação

Considerando o trinômio – códigos culturais, gestualidade e experiência sensorial (conjunto das sensações corporais) –, cuja inter-relação cria as condições necessárias para gerar significado para as experiências rituais, vamos agora abordar um modelo que nos ajude a compreender como é construída a significação para as experiências sensoriais induzidas no ritual do futebol ou, de outra forma, como é construído o significado para as sensações corporais induzidas. Para tal abordagem, dentro da proposta dessa pesquisa, vamos tomar como auxílio, novamente, alguns conceitos desenvolvidos por Gregory Bateson, entre eles o de “Sistemas de Codificação-avaliação” e o de “Tipos Lógicos”.

Os estudos de Bateson sobre os diferentes sistemas de codificação, utilizados na comunicação humana, tiveram grande desenvolvimento durante sua participação na série de reuniões financiadas pela Fundação Macy, nos anos 40. Algumas das reflexões realizadas durante o período destas reuniões estão expostas num livro que escreveu em parceria com Jurgen Ruesch, intitulado *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, publicado em 1951. Este livro de 11 capítulos, apesar de titulado sob dupla autoria, possui 5 capítulos escritos por Ruesch, 3 capítulos escritos por Bateson e 2 capítulos de autoria de ambos, na forma de artigos encadeados, mas que podem ser lidos com uma certa independência. Destacamos aqui dois artigos escritos por Bateson, o capítulo 7 “Informação e Codificação: um enfoque filosófico” e o capítulo 8 “As convenções da comunicação: quando a validade depende das crenças”.

Em sua epistemologia, Bateson considera os seguintes níveis de organização da informação: intrapessoal, interpessoal, intergrupar e cultural. Todos estes podem ser vistos sob o prisma da comunicação. Neste sentido, Bateson irá olhar para a aprendizagem cultural utilizando o ponto de vista da troca de informações nos diversos níveis de organização envolvidos (BATESON & RUESCH, 1965 [1951], p. 227). Para entender as interações humanas, dentro dos diversos sistemas de comunicação, ele teve que levar em conta uma

característica importante: a codificação humana é indissociável dos valores culturais e da crença.

Considerando esses vários níveis de organização da codificação, desde o cultural até o intrapessoal, Bateson, neste livro, diz que toda percepção de um indivíduo de qualquer evento exterior depende de uma tradução interior deste evento. Desde o momento que o indivíduo capta as sensações visuais, sonoras, táteis etc. do mundo exterior, até que cada uma destas sensações atinja uma forma definida, como significação, elas passam por uma série de transformações. Por exemplo, uma onda de luz exterior ao atingir a retina e o nervo ótico, transforma-se em impulso nervoso que, no final do processo, transformar-se-á numa “imagem” no cérebro, cujos códigos interiorizados ao longo da vida oferecerão a esta “imagem” uma significação. Em cada transformação desse processo ocorre uma codificação: “(...) o sentido exato da palavra codificação é transformação” (BATESON & RUE SCH, 1965 [1951], p. 142).

Bateson descreve três métodos básicos de codificação e, conseqüentemente, três códigos diferentes que são utilizados para transformar e decifrar a informação: o código digital, o código analógico e o código icônico (PAUZÉ, 1996, p. 69). O primeiro é um código muito específico e convencional, somente utilizável para decifrar os signos por aqueles que o aprenderam, isto é, que possuem o conhecimento das regras de transformação da informação. Dentro do universo humano, a linguagem pode representar um exemplo de codificação digital. No segundo método de codificação, o analógico, os eventos exteriores são representados por modelos de algum modo reconhecíveis, que tenham algum tipo de semelhança com o seu referente, mas não necessariamente apresentem as mesmas características. Dentro do universo das relações humanas, é possível aplicar esse método para reconhecer a gestualidade característica das emoções humanas. Um exemplo disso pode ser representado pela seguinte cena: quando encontramos uma pessoa que se aproxima com um sorriso no rosto e sentimos automaticamente uma sensação de alegria ao vê-la. É quando uma postura do

corpo, uma amplitude dos gestos ou quando os tons de voz formam analogias, por exprimir os mesmos sentimentos de outros que assim se expressariam⁶¹.

Finalmente, temos a codificação icônica, pela qual a informação é organizada sob a forma de imagens, dentro de uma *Gestalt* (forma organizada). É através desse método que diferenciamos uma mancha qualquer de uma figura geométrica reconhecida, como um quadrado, não importando o tamanho que ele tenha. É através da *Gestalt* que pensamos o mundo através de imagens, que formamos em nossas mentes imagens das coisas que pensamos que existem. Para as coisas concretas, transformamos as imagens formadas em nossas retinas, através da percepção visual, em objetos concretos e reais em nossas mentes. Para as coisas abstratas, criamos imagens para representá-las e podemos oferecer a elas um *status* de realidade. Mas, na verdade, todos esses objetos mentais são um conjunto de relações gestálticas.

Parece que a existência de processos gestálticos dentro do pensamento humano é responsável por nossa crença de que somos capazes de pensar em objetos concretos, não meramente em relações. E esta crença se reforça posteriormente por meio da utilização da linguagem na qual os substantivos e os verbos sempre estão relacionados com Gestalten percebidas externamente. Entretanto, quando se aceita que o reconhecimento das Gestalten depende das relações formais existentes entre os fatos exteriores, fica evidente que na realidade pensar em termos de “coisas” é secundário, é um epifenômeno que encobre a verdade subjacente de que ainda pensamos em termos de relações (BATESON & RUESCH, 1965 [1951], p. 145).

Podemos exemplificar esta afirmação dentro do estudo da Física, na compreensão dos fenômenos naturais. Num nível mais elementar deste estudo, quando o movimento dos objetos concretos limita-se ao espaço de três dimensões, que é o espaço que estamos acostumados a ver no cotidiano, podemos pensar no seu movimento, na sua aceleração etc através das imagens mentais desses objetos. Estas imagens que construímos em nosso pensamento nos iludem a achar que estamos pensando em objetos concretos e não, na verdade, num conjunto de relações codificadas através de um código icônico ou

⁶¹ Foi o principal método utilizado para realizar a tipificação da gestualidade mostrada nas fotografias dos atores dos rituais do futebol registrados.

gestáltico. Em níveis mais complexos, os físicos não conseguem mais seguir pensando no movimento dos objetos através do código de relações gestálticas, em espaços de quatro, cinco ou mais dimensões, passando das relações constituídas através de imagens, para somente aquelas constituídas através de um outro código, o digital, através das relações matemáticas. Esse exemplo ilustra bem a diferença ente a codificação do tipo gestáltica e a codificação numérica digital. Enquanto o físico consegue visualizar mentalmente o movimento dos objetos dentro das três dimensões, ele pode utilizar-se das *Gestalten* em auxílio ao código digital das deduções matemáticas dos problemas. Mas quando o problema a ser pensado excede as três dimensões, então somente as relações matemáticas são capazes de pensá-lo e a codificação desse mundo passa a ser puramente numérico/ digital (que é o mundo da Física das Partículas Subatômicas).

Ao abordar esses três métodos de codificação, temos que levar em conta que os sistemas de codificação envolvidos na comunicação dos seres humanos estão sempre e inexoravelmente ligados aos valores culturais, lembra-nos Bateson. Os valores culturais têm, portanto, uma importância capital na construção da noção de realidade ou na “visão de mundo”: na “visão” do meio ambiente, de si mesmo e de si mesmo inserido no meio ambiente.

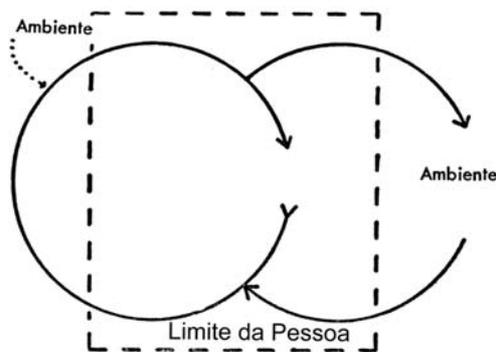
Nós agimos em função da percepção que temos das coisas. Assim o desenrolar de uma relação entre duas pessoas não depende somente da cadeia de eventos que constrói a interação, mas também do modo como os indivíduos envolvidos vêem e interpretam estes eventos. Segundo Bateson, a percepção dos eventos depende da crença e de pressuposições que temos sobre nós mesmos e sobre o mundo ao redor. Estas pressuposições estarão limitadas em relação aos contextos nos quais nós temos aprendido a aprender⁶² (PAUZÉ, 1996, p. 69).

As nossas crenças influenciam de forma determinante a idéia que temos do mundo e de nós mesmos, definem a forma como avaliamos e deciframos a realidade, inclusive a realidade construída nos rituais. Deste modo, os valores

⁶² Falaremos mais sobre a noção de “contexto” e de “aprender a aprender” no capítulo 5, onde será descrito o conceito de “deutero-aprendizagem”.

culturais que acreditamos determinam aquilo que nos orienta a dizer: isto é real e aquilo não é. A estes sistemas, que juntam de forma inexorável a codificação e os valores culturais, Bateson chama de sistemas de codificação-avaliação. É através deste sistema que nós codificamos e deciframos o mundo, utilizando os métodos de codificação expostos acima aliados à base dos valores culturais, adquiridos através da convivência com o grupo cultural.

Em relação ao *modus operandi* dos sistemas de codificação-avaliação, Bateson identifica alguns níveis de complexidade dentro dos quais a codificação e decifração do mundo ocorrem. Os sistemas de codificação-avaliação podem operar dentro dos seguintes níveis crescentes de complexidade de decifração do mundo, relativo à percepção do meio ambiente, de si mesmo e de si mesmo inserido no meio ambiente. Este *modus operandi* nos interessa particularmente, já que estamos em busca de um modelo que nos ofereça uma compreensão sobre a construção da significação das experiências rituais fortemente sensoriais. Temos então, com referência na figura abaixo, os níveis de complexidade dos sistemas de codificação-avaliação (BATESON & RUESCH 1965 [1951], pp. 156-159):



1. *Discriminação de entidades percebidas dentro desse arco do circuito chamado de meio ambiente.* É aquele do reconhecimento e delimitação dos elementos pertencentes ao meio ambiente;

2. *Subdivisão em subcircuitos aos quais podemos chamar de organismos.* É aquele do reconhecimento e discriminações pelo organismo de partes do corpo, de sensações, de ações etc.

3. *Subdivisão do circuito total em duas partes: a pessoa e o meio ambiente.* É aquele da diferenciação de si mesmo em relação ao meio ambiente (grifo meu);

4. *Conceptualização do controle entre pessoa e meio ambiente.* É aquele onde o organismo é levado a perceber o meio ambiente como coercitivo e ao mesmo tempo perceber a si mesmo exercendo também coerção sobre o meio ambiente;

5. *Conceptualização de arcos causais separados dentro da pessoa.* É aquele do reconhecimento de partes separadas no interior do indivíduo;

6. *Distinção dos níveis de abstração.* É aquele utilizado para o reconhecimento de múltiplos níveis lógicos das mensagens (grifo meu);

7. *Gestalten que ocupam lapsos de distinta duração.* É aquele do reconhecimento de seqüências inteiras de eventos;

8. *Reificação dos conceitos.* É aquele utilizado para reificar conceitos tais como o da moralidade, das convenções culturais etc.

A descrição feita por Bateson dos diferentes níveis de complexidade dos sistemas de codificação-avaliação tem, como contrapartida, a finalidade de mostrar que os organismos podem cometer erros em algum desses níveis, durante a operação de codificação e avaliação do mundo, ou confusão na percepção de um ou outro nível de complexidade diante dessa ou daquela experiência. Dentre os erros dos sistemas de codificação-avaliação, gostaria de destacar um tipo de erro que pode ser cometido quando se confunde o 3° nível de complexidade destes sistemas, descrito por Bateson, o da “subdivisão do circuito total em duas partes: a pessoa e o meio ambiente”, utilizado na diferenciação de si mesmo em relação ao meio ambiente. E também o 6° nível de complexidade, o que distingue os “múltiplos níveis lógicos das mensagens”.

Estes tipos de erro são especialmente importantes para a compreensão das experiências do êxtase no ritual do futebol, quando se utiliza este modelo adotado. Esta importância pode ser representada na seguinte questão: Será que

o torcedor de futebol teria alguma experiência emocional durante o ritual se não confundisse o nível lógico do “jogo” com o da vida real?

Bateson chama os erros nos níveis de complexidade desses sistemas de “contradições internas dos sistemas de codificação-avaliação” e trabalha, em especial, sobre um tipo de erro que tem referência com a “teoria dos tipos lógicos”: são os casos que, por sua forma, são comparáveis com o famoso paradoxo de Russell (PAUZÉ, 1996, p. 70).

Teoria dos Tipos Lógicos: o paradoxo de Russell

O erro em relação ao 6º nível de complexidade dos sistemas de codificação-avaliação descrito por Bateson, o da distinção dos níveis da abstração necessária para o reconhecimento de múltiplos níveis lógicos das mensagens, ganhou muita importância em sua obra e nos interessa particularmente. Esta problemática teve como base os estudos de Bateson sobre os níveis lógicos das mensagens, a partir do seu contato com os trabalhos de Bertrand Russell & Whitehead, em particular, com a “Teoria dos Tipos Lógicos”⁶³, a qual Bateson retoma em diversos de seus artigos. Está representada pelo chamado paradoxo de Russell e se refere, grosso modo, a tomar por “classe de coisas”, as “coisas” propriamente ditas ou, de outra forma, confundir alguns níveis de abstração da comunicação. Bateson apresenta esse paradoxo da seguinte maneira:

(...) um homem classifica entidade em classes e toda classe que define estabelece uma classe de outras entidades que são não-membros. Ele nota que a classe dos elefantes não é em si mesma um elefante, porém que a classe dos não-elefantes é em si mesma um não-elefante. Deduz-se que certas classes são membros de si mesmas, enquanto outras não. Portanto, ele estabelece duas amplas classes de classes. E ele deve decidir : A classe de classes que não são membros de si mesmas é um membro em si mesma?

⁶³ Ver, principalmente, WHITEHEAD A. N. & RUSSELL B. *Principia Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

Se a resposta for “sim”, ocorre que esta classe deve ser uma daquelas que não são membros de si mesmas – dado que todos os membros são deste tipo – e portanto a resposta deve ser “não”. Se, por outro lado, a resposta é “não”, então a classe deve ser membro dessas outras classes que têm por característica que seus membros são membros em si mesmos e, portanto, a resposta deve ser “sim”. Se a resposta é “sim”, deve ser “não”, porém se é “não” deve ser “sim” (BATESON & RUESCH, 1965 [1951], p. 161).

Outra situação, que apresenta um paradoxo do mesmo tipo, está contida nos seguintes enunciados: “Eu estou mentindo. Ele está dizendo a verdade?” Se a resposta for “sim”, deve ser “não”; porém, se for “não”, deve ser “sim”. Esse paradoxo representa a existência de uma confusão entre diferentes níveis de abstração. Neste paradoxo, há que se prestar atenção que, simultaneamente, existem tanto um enunciado do nível 1, como um enunciado do nível 2, que se refere à falsidade do primeiro enunciado. O segundo enunciado é de um nível de lógico superior ao primeiro. Na apresentação formal do paradoxo de Russell, em termos de “classe de classes”, se se explicitam os diferentes níveis lógicos, o paradoxo fica excluído.

Além dos diferentes níveis lógicos das mensagens, representados no paradoxo de Russell, Bateson estuda também os diferentes níveis na transmissão da informação, dentro das interações humanas face a face. Ele divide a comunicação entre as pessoas em dois níveis: da transmissão do conteúdo, propriamente dito, e da metacomunicação. O primeiro nível envolve os códigos convencionais da cultura, tais como o das regras de sintaxe, do vocabulário etc., por exemplo, em relação à comunicação verbal. O segundo nível, o da metacomunicação, ocorre através da sobreposição ao conteúdo de proposições sobre o código ou sobre a relação entre as pessoas que se comunicam. Este nível é proferido, em grande parte, em função do que os interlocutores pensam sobre a relação entre eles. As qualidades e as características da metacomunicação, entre as pessoas, dependem das qualidades e do grau de consciência que elas têm de suas percepções mútuas. A comunicação não-verbal é muito utilizada na metacomunicação; quando uma pessoa está falando, ela pode emitir sinais não-verbais que comunicam o que ela está pensando sobre sua relação com as outras. Estes sinais podem ser emitidos através de gestos

(bruscos ou mais suaves), tom e volume da voz utilizado na mensagem verbal (grave e alto ou baixo e suave). Uma mensagem pode ter seu conteúdo transmitido verbalmente (nível de transmissão da comunicação do tipo I) conjuntamente com um gesto brusco, um tom de voz grave e um volume alto (nível de comunicação do tipo II), ou ter este mesmo conteúdo transmitido com um gesto suave, tom de voz médio e volume baixo. A interpretação que o receptor terá das mensagens transmitidas no nível do tipo II de comunicação o fará entender diferentes significados para a mensagem transmitida no nível I ou, em particular, para o que a outra pessoa está pensando da relação entre eles .

Em 1955, Bateson publicou um artigo intitulado “A Theory of Play and Fantasy”⁶⁴, no qual sintetiza uma hipótese através de uma série de generalizações a respeito da comunicação, utilizando as perspectivas das necessidades da discriminação dos diferentes níveis lógicos e de transmissão das mensagens. Esse artigo foi escrito com base nas observações de Bateson sobre o comportamento das lontras no aquário do Zoológico Fleishhacker de São Francisco, onde ele realizou uma série de filmagens sobre as “brincadeiras” (play) desses animais, dentro do contexto da disputa pelo alimento. Ele estava interessado em observar até que ponto esses animais são capazes de distinguir uma mordida de “brincadeira” de outra, que deve ser levada a sério. Isto é, até que ponto as lontras conseguem distinguir uma investida, que não passa de um jogo lúdico, de outras investidas as quais devem tomar cuidado. Ou que um alimento preso a uma linha não passa de um brinquedo. Ele observa, em relação

⁶⁴ Nos textos em língua francesa, no título deste artigo “A Theory of Play and Fantasy”, a palavra “fantasy” é traduzida por “fantasme” (Winkin, 1981; Pauzé, 1996), cujo significado em francês realmente conota a idéia de fantasia. Entretanto, na tradução do livro de Winkin para o português, o nome desse artigo aparece como “Uma teoria do jogo e do fantasma” (Winkin, 1998, p. 45). A palavra “fantasma”, em português, tem um forte significado que conota a existência de “espíritos”, almas de pessoas mortas etc., que direciona o leitor para um entendimento muito específico, fugindo um pouco da conotação genérica de “fantasia” a que esse artigo se refere. Assim, penso que a melhor tradução em português para o nome desse artigo seja mesmo “Uma teoria de jogo e fantasia”.

a estas experiências, que o fenômeno “jogo”, somente pode ocorrer se os organismos participantes forem capazes de algum grau de metacomunicação, i.é, de trocar sinais que poderiam transmitir a mensagem “isto é um jogo”, por um lado, e se os organismos distinguirem os níveis lógicos do “mapa” e do “território”, por outro. Em outras palavras, o “jogo” somente é possível caso os organismos tenham a consciência de que um signo pertence a uma “classe” diferente do seu referente, fato que foi observado positivamente em relação às lontras. O artigo de Bateson refere-se à possibilidade da percepção dos signos subjetivamente “deslocados” do seu referente. E daí a possibilidade da metacomunicação e da percepção de diferentes níveis lógicos, pois ele consegue “jogar” com a possibilidade de intercalar mensagens, já que “deslocou” o signo do referente e de sua própria realidade concreta.

Bateson avança na formulação de uma “teoria do jogo”, comparando a capacidade dos animais de deslocarem subjetivamente o signo do seu referente, fazendo a mesma experiência com outros animais do zoológico e questionando até que ponto os seres humanos os confundem diante de certas experiências.

Claramente essa realização, que signos são signos, de jeito nenhum é completa mesmo na espécie humana. Nós todos também respondemos muitas vezes automaticamente às manchetes de jornais como se esse estímulo viesse direto dos eventos em nosso meio ambiente ao invés de signos forjados e transmitidos por criaturas tão complexamente motivadas como nós mesmos (BATESON, 1987 [1955], p. 179).

Podemos pensar, ainda, num outro exemplo em que ocorre uma certa confusão da percepção do signo e seu referente, quando, dentro de um quadro de dois namorados apaixonados, a moça rasga a fotografia do namorado depois de uma situação de forte decepção com o parceiro, transmitindo através deste ato automático (o de rasgar um signo representativo da imagem que ela tinha do namorado) a mensagem de que o rapaz (ou pelo menos aquilo que ela pensava que era o rapaz) está definitivamente fora de sua vida. Ela toma o “mapa” pelo próprio “território”.

Bateson mostra que a mensagem “isto é um jogo” contém elementos que nos remetem ao paradoxo do tipo russelliano; os “atos de um jogo” são ações que

“não denotam aquilo que se esperava que denotassem”. Por exemplo, quando um indivíduo dá uma beliscada de brincadeira em alguém (um pai brincando com seu filho), essa beliscada não denota aquilo que poderíamos esperar que um beliscão denotasse (o pai repreendendo a criança com um beliscão). Nas palavras de Bateson (1987 [1955], p.180): “as ações que agora realizamos [beliscada] não denotam aquilo que denotariam as ações [beliscão] que estas ações denotam [repreensão]”. Ou, de outra forma, os signos (beliscada de brincadeira) emitidos pelo indivíduo A ao indivíduo B, no momento do jogo, não pertencem à mesma classe a que estes signos supostamente pertenceriam (beliscadas de repreensão).

O que permite então aos organismos A e B não se deixarem levar pela confusão e entender a mensagem “isto é um jogo”? Para Bateson, a confusão desses atos somente pode ser evitada na medida em que se situe sua comunicação dentro de um quadro psicologicamente definido, quadro que permita distinguir a qual nível lógico pertence os signos do jogo (PAUZÉ, 1996, p. 79).

Distinguir o nível lógico do jogo é tomar consciência de que o “jogo” não é um ato, mas uma “classe de atos”. A beliscada de brincadeira não denota um beliscão, mas uma classe de atos feitos com um espírito lúdico. Uma classe de atos possui um nível lógico superior ao dos atos em si. Assim, para que um indivíduo entenda que um ato representa, na verdade, uma “classe de atos”, é necessário realizar um exercício de abstração superior àquele que seria necessário para a compreensão de um nível lógico primário. Algumas enfermidades psicológicas têm como sintoma a redução dessa capacidade de compreensão de níveis lógicos superiores. Bateson irá relacionar algumas doenças mentais, em particular a esquizofrenia, com dificuldades de ordem psicológica em perceber níveis lógicos superiores de comunicação, causadas por situações reforçadas no contato com a família. Esta é a dificuldade que os esquizofrênicos têm de reconhecer a natureza metafórica de suas fantasias, “a

mensagem de enquadramento é omitida de sorte que a metáfora é tratada como uma mensagem primária”⁶⁵ (PAUZÉ, 1996, p. 79).

Bateson faz uma aproximação entre o “jogo” e terapia na medida em que um e outro se produzem dentro de um quadro psicológico definido, dentro de uma delimitação espacial e temporal em que as emoções, dentro destes contextos, distinguem-se das emoções reais, pois possuem um nível lógico distinto. Entretanto, tanto no “jogo” como na terapia, ocorrem algumas experiências que induzem uma certa confusão desses níveis lógicos, na medida que uma pessoa vivencia certas emoções como realidade: este é o objetivo de muitos jogos e de todas as terapias. Bateson submete o conceito de realidade ao de contexto, dizendo que o conceito de “realidade” está sempre relacionado com um contexto, na medida que nunca podemos ter uma noção absoluta do mundo, “nunca poderemos ter certeza se estamos nos referindo ao mundo tal como ele é ou tal como o vemos” (BATESON & RUESCH 1965 [1951], p. 197). Esta “ambigüidade” aproxima o jogo e a terapia da realidade e faz com que o terapeuta tenha que tomar consciência dela para poder discutir as experiências com o paciente.

Tal “ambigüidade” referente à realidade também atinge o ritual, não necessariamente da mesma forma que no “jogo” e na terapia, mas com alguns

⁶⁵ Nos anos 50, morando na Califórnia, Bateson monta uma equipe de pesquisadores para estudar o problema da esquizofrenia sob o ponto de vista da comunicação (com financiamento da Fundação Rockefeller). Entre os pesquisadores escolhidos por Bateson estava o jovem psiquiatra Don Jackson, que ele conheceu através de uma palestra onde Jackson apresentou o *paper* intitulado “A questão da Homeostase Familiar”, no *Veterans Administration Hospital* de Palo Alto, onde trabalhava Bateson. É nesse período que Bateson formula a polêmica hipótese do “duplo vínculo” (ou “duplo constrangimento”). Não vou aqui me deter na explicação dessa hipótese, pois acho que fugiria da proposta de expor as idéias de Bateson através de conceitos mais ligados à análise sobre o ritual do futebol. Estou evitando entrar na parte (grande parte) da obra de Bateson mais voltada à psiquiatria e aos temas dirigidos à problemática da doença mental. Não obstante, grosso modo, a hipótese do “duplo vínculo” tem como base as contradições que podem ocorrer nos sistemas de codificação-avaliação, entre os diferentes níveis lógicos de abstração e de comunicação humana, que os esquizofrênicos são incapazes de perceber com nitidez. A compreensão destas contradições, sim, é o que nos interessa.

pontos similares a serem analisados. Evidentemente, os rituais tiveram um papel fundamental dentro da Epistemologia proposta por Bateson: o ritual *naven* serviu como primeiro modelo de análise para ele. Durante a cerimônia *naven* ocorre a inversão de papéis, como o travestimento entre os sexos, e uma intensificação das diferenças de comportamento entre os sexos, pois o comportamento de ambos, durante o ritual, torna-se caricaturado e carregado de exageros. Bateson descreveu uma cismogênese complementar como um processo de incremento do contraste do comportamento entre os sexos na cultura *latmul*. Durante o ritual, entretanto, ocorre uma cismogênese simétrica (inversão de papéis complementares) como fator de restrição à primeira. Toda cismogênese, enquanto um processo interativo, é de um tipo lógico superior ao comportamento individual. Neste caso, a segunda cismogênese, a simétrica, pertence à classe dos circuitos auto-corretivos, associando gêneros de cismogêneses, que agem como restrição. Os processos auto-corretivos, associando diversos tipos de cismogênese, possuem níveis lógicos hierárquicos superiores ao da própria cismogênese, que por sua vez é superior ao comportamento individual. Há dois tipos de cismogênese interagindo na formação do comportamento entre os sexos na cultura *latmul*: complementar (do cotidiano), que provoca a diferenciação cumulativa entre os sexos; e simétrica (de *naven*), a segunda como restrição da primeira. *Naven* serviria assim como uma meta-mensagem auto-corretiva, de um nível de abstração superior. Há, neste sistema, uma continuidade entre as dinâmicas relacionais da vida cotidiana (cismogênese complementar) e as interações realizadas por ocasião de *naven* (cismogênese simétrica).

A cismogênese de *naven* é uma cismogênese ritual, cujos atos são caricaturais, aparecem num nível lógico próximo ao do “jogo”, não está no mesmo nível que a primeira, mas pertence a um nível de lógico superior, o da “classe dos atos” rituais. Os atos rituais não são do mesmo nível que os atos do cotidiano, e não são codificados-avaliados da mesma forma, seu estatuto de realidade não é o mesmo que o dos atos do cotidiano. Esta é uma questão que estamos trabalhando nesta pesquisa, ao analisarmos um ritual específico, o do futebol, e, aqui, esta questão é enunciada pelas seguintes perguntas: Que nível lógico

possui os atos do futebol, que além de ritual é um “jogo”? Que realidade é criada neste ritual, no âmbito deste contexto ritual / “jogo”? Como é construída a significação das experiências sensoriais? Quais são os elementos envolvidos em tal construção?

4.2 – A crença e a construção da significação das experiências sensoriais no ritual do futebol

Na sessão anterior, foram descritos os conceitos de “Sistemas de Codificação-avaliação” e de “Tipos Lógicos”, desenvolvidos dentro da obra de Gregory Bateson, com o intuito de buscar um modelo para compreender como é construída a significação das experiências sensoriais que ocorrem dentro do ritual do futebol. No capítulo 3, o êxtase foi descrito como consequência de um processo de ação indutor que incrementa as experiências emocionais, sendo o clímax desse processo marcado com características cismogênicas. Estas experiências foram identificadas através da observação da gestualidade e das expressões faciais correspondentes e foram significadas como experiências emocionais representadas pelos termos “êxtase colérico” e “êxtase eufórico”. Estas experiências estão ligadas às sensações corporais, à gestualidade e aos códigos culturais através de um relação de significação, conforme definimos anteriormente. Desta maneira, estamos vendo o êxtase dentro de um processo cismogênico de experiências emocionais, que se expressam gestualmente e se manifestam a partir da indução das experiências sensoriais. Estas sensações corporais são percebidas no nível de organização da informação intrapessoal.

Para entendermos as características da construção da significação das experiências sensoriais dentro do ritual do futebol, é necessário, em primeiro lugar, reiterar o fato de estarmos direcionando nosso olhar para os atos rituais dos torcedores, para os quais o ritual é produzido, e não para os atos dos chamados “profissionais”, que produzem o ritual dentro do espaço ritual do jogo e dos bastidores. Estamos focalizando a atenção, então, nos torcedores, procurando observar seus atos dentro do contexto ritual do futebol e as características e especificidades de suas experiências rituais, fato que foi mencionado a partir do momento que definimos a circunscrição do tempo ritual em função destes atores. Desse modo, é a significação das experiências sensoriais dos torcedores que estamos procurando compreender.

Assim, os atos dos torcedores no ritual chamado “jogo de futebol” pertencem à classe de atos rituais que são logicamente diferentes dos atos que pertencem à classe dos atos do cotidiano. Para os torcedores, as experiências de frustração ou realização, dentro do ritual, têm um nível lógico diferente daquelas experiências de frustração ou realização cotidianas; não têm o mesmo *status* de realidade. A frustração ao ver seu time levar um gol, perder uma partida ou mesmo um campeonato não tem o mesmo nível lógico, por ser um “jogo”, das frustrações que podem ocorrer com um indivíduo na vida cotidiana, como por exemplo: perder um emprego, perder um ente familiar querido ou ser criticado por um amigo em relação ao seu caráter ou ao seu comportamento.

Levando em conta o sistema de codificação-avaliação e o contexto em que as experiências rituais do futebol são produzidas, vamos examinar com cuidado suas características idiossincráticas. É, obviamente, um contexto ritual, mas que se manifesta na forma de um “jogo”. Bateson afirma que devemos aceitar e esperar encontrar nos campos, da comunicação humana, ligados ao “jogo” (*play*), à arte, à religião e à terapia paradoxos semelhantes ao que está implícito no enunciado “eu estou mentindo”. Em particular no “jogo” (aqui entendido no sentido da palavra inglesa *play*, que significa algo ligado à brincadeira, à ficção), é possível reconhecer claramente, segundo Bateson, o elemento “eu estou mentindo”.

Os participantes de um jogo elaboram algo assim como ficções das regras do jogo; eles elaboram uma ficção (flutuante) à convenção de que os jogadores se opõem entre si ou competem entre eles; e constróem dispositivos fictícios de codificação para determinar como será simbolizado aquele que ganha e aquele que perde. É como dizermos “é apenas um jogo (play)” (BATESON & RUESCH 1965 [1951], p. 185).

Uma vez que estamos descrevendo a significação das experiências sensoriais, temos que levar em conta que as sensações corporais, em algum momento, foram induzidas nos torcedores, pela dinâmica da comunicação ritual que ocorre entre os signos visuais e sonoros amplificados, conforme descrevermos no capítulo 2. Apesar dos atos rituais dos torcedores, no plano teórico apresentado, não terem o mesmo nível lógico dos atos da vida cotidiana e,

no futebol, estarem ligados ao “jogo”, ocorre neste contexto um fato interessante: as sensações de realização ou de frustração induzidas durante o ritual são tanto ou mais intensas que as da vida cotidiana. As experiências emocionais de aflição, cólera, euforia, entre outras, são bastante intensas, como podemos observar na expressão gestual das fotografias. Por que isso ocorre?

Se essas sensações foram induzidas, é porque houve uma interpretação *sui generis* dos signos visuais e sonoros, dentro da dinâmica da comunicação ritual do futebol. A concepção de sistemas de codificação-avaliação (de Bateson) parece-me interessante para olharmos a forma como as experiências sensoriais são induzidas a partir de uma “realidade” que é construída pelo ritual do futebol. E, dentro deste sistema, a crença aparece como um elemento indissociável. As experiências sensoriais somente poderiam ser induzidas com grande intensidade graças à crença dos torcedores numa determinada “realidade”, pois o ritual induz a certos erros de codificação-avaliação por parte dos torcedores, dentro daquilo que Bateson chama de contradições internas do sistema de codificação-avaliação. No caso do futebol, essa “realidade” construída pelo ritual, e criada pelos torcedores, está relacionada com erros em dois dos oito níveis de complexidade da codificação-avaliação descritos por Bateson: o da percepção dos distintos níveis lógicos da mensagem, associado ao famoso paradoxo de Russell, e o da percepção do si mesmo em diferenciação ao meio ambiente.

Em outras palavras, as experiências sensoriais são induzidas (e os comportamentos e as emoções associados a elas) porque os torcedores são induzidos a confundirem, por um lado, os níveis lógicos dos atos que pertencem à classe de atos do “jogo” com os que pertencem à classe de atos da vida cotidiana, oferecendo aos primeiros um *status* de realidade semelhante aos segundos e, por outro, a percepção de si mesmo e do meio ambiente, representado, neste caso, pelo time ao qual se está torcendo no “jogo”. Para que isso ocorra, é necessário que as experiências rituais criem e incrementem a crença nesta determinada realidade *sui generis*, dentro da qual quem perde ou ganha não é o time, mas é o próprio torcedor, e isto possui uma importância vital. As experiências sensoriais que aparecem no ritual somente são induzidas se

houver a crença nesta realidade *sui generis*. A pessoa que não acreditar em tal realidade, que não fizer as confusões nesses níveis do sistema de codificação-avaliação da realidade, verá um monótono movimento de vinte e dois jogadores correndo e brigando por uma bola, tentando passá-la por entre os travessões. Lembro-me, oportunamente, de uma frase de meu pai que me irritava: “Por que não distribuem uma bola para cada jogador”?

Os “momentos semiológicos” desta significação

A significação das experiências sensoriais no ritual do futebol ocorre a partir da indução a erros de codificação-avaliação, que levam o torcedor a confundir a percepção de si mesmo em relação ao clube para o qual torce e os níveis lógicos dos atos rituais em relação aos atos da vida cotidiana. Se o ritual induz esta percepção *sui generis* no torcedor, esta depende e é reforçada pela crença em tal realidade. Se essa realidade é construída, a crença é a argamassa dessa construção e o ritual é o realimentador da crença. Mas será que a experiência sensorial tem algo a ver com a realimentação ritual dessa crença? Defendo, aqui, a idéia de que podemos estabelecer algumas relações entre elas.

Um dos caminhos para entender como a crença participa da construção da significação das experiências sensoriais dos torcedores, induzidas no ritual, que envolve também os códigos culturais e a gestualidade, é buscar a compreensão da comunicação que se estabelece através das mensagens trocadas e dos signos envolvidos, ou seja, é o caminho da Semiologia. Esta comunicação envolve a relação entre os códigos culturais, a gestualidade e as sensações corporais.

Optando, então, por seguir este caminho, temos que procurar entender cada uma das etapas da construção de tal significação. Para isso, vamos separar, metodologicamente, o processo de comunicação ritual que ocorre no futebol em quatro “momentos semiológicos” diferentes e examiná-los por partes. Vamos tomar como exemplo uma situação importante dentro do ritual do futebol, descrita

da seguinte forma: “O gol no último minuto causou grande euforia no torcedor, pois decretou a vitória do seu time!”

1) O “momento da interpretação da realidade” ocorre quando os signos visuais e sonoros exteriores são captados pelos sentidos e lhes são atribuídos determinados significados, com base nos códigos culturais. É quando a imagem do jogador fazendo o gol e a da torcida gritando chegam à retina, o som dos gritos uníssonos chega ao tímpano e a interpretação do sujeito torcedor pode ser representada pela seguinte frase: “sou eu quem está ganhando e isso é tão ou mais importante que minhas realizações na vida cotidiana”. É quando as “imagens da realidade” se formam no imaginário do torcedor;

2) O “momento da experiência sensorial” ocorre quando tais imagens de realidade geram sensações corporais. O fato de uma determinada imagem de realidade ser coerente ou confirmar o imaginário do torcedor (que o seu time é o melhor) e, a partir da interpretação atribuída (“sou eu quem está ganhando”), vai gerar uma sensação de intenso bem-estar a qual associamos à realização. Vamos considerar a sensação corporal que está relacionada a uma determinada imagem de realidade, dentro de uma perspectiva semiológica, como um “indicador corporal”, percebido no nível intrapessoal. É quando as “imagens de realidade” geram as sensações corporais;

3) O “momento da gestualidade” manifesta-se na expressão corporal externa e, em particular, na expressão facial. No caso, a sensação de intenso bem-estar causada pelo gol marcado, ligada à realização gerada, pode ser expressa por uma gestualidade do tipo “braços para cima” e “sorriso largo”, por exemplo. É quando a sensação corporal induzida pela “imagem de realidade”, percebida no nível intrapessoal, manifesta-se exteriormente na gestualidade;

4) O “momento da significação da experiência sensorial e da gestualidade” é fruto da interpretação das sensações corporais induzidas pelas “imagens de realidade”

e de suas expressões gestuais. Essa interpretação, com base nos códigos culturais, forma a significação representada pelos nomes atribuídos a cada uma das experiências emocionais induzidas no ritual, tais como a “euforia” gerada pela marcação de um gol. É quando a experiência sensorial e a gestualidade, com base nos códigos culturais, transformam-se em significação.

Estou utilizando o termo “momento semiológico” dentro de uma perspectiva metodológica, de um tempo sincrônico, pois, em termos cronológicos, a significação dos signos visuais e sonoros exteriores em experiências emocionais é imediata e automática (não consciente): assim que os signos são percebidos no aparelho sensorial, são imediatamente interpretados e significados por emoções como a cólera, a aflição, a alegria ou a euforia etc. Apesar da interpretação ser instantânea e automática, separamos, metodologicamente, o “momento semiológico” de cada fase dessa significação para entender os detalhes e as conseqüências desta construção. Estamos, portanto, considerando um “momento semiológico” anterior ou posterior num sentido metodológico da significação e não cronológico.

Em outras palavras, o processo de significação das experiências sensoriais no ritual do futebol pode ser descrito da seguinte maneira. Os signos exteriores, visuais e sonoros (no nosso caso), para se transformarem em “imagens de realidade” no primeiro “momento semiológico”, necessitam passar pela codificação-avaliação do torcedor, do qual são utilizados os três tipos de códigos que descreveu Bateson (analógico, simbólico e gestáltico) indissociáveis dos valores culturais. Para que estas “imagens” induzam sensações corporais, no caso do futebol, é necessário que os torcedores decodifiquem esses signos (através dos códigos citados) na forma da “realidade” *sui generis* de que falamos e acredite nela. As sensações induzidas, cuja unidade é um “indicador corporal”, vão se manifestar, por sua vez, nas expressões gestuais correspondentes, na forma de signos icônicos que vão atuar como mensagens visuais no nível interpessoal e intergrupar. Ambos (indicadores e ícones) serão interpretados por emoções do tipo que já mencionamos, no quarto “momento semiológico”.

O signo a que estamos chamando de “indicador corporal”, forma-se entre os dois “momentos” em que ocorrem interpretações. Este “indicador” está, por um lado, no “momento semiológico” posterior à interpretação dos signos exteriores, ao “momento” da formação da “imagem de realidade” e depende da crença nesta “realidade” para ser induzido. Por outro lado, está no “momento semiológico” anterior ao da significação da emoção. Todo este processo fica sujeito à crença na “realidade” *sui generis* a qual o torcedor interpreta o mundo exterior.

Uma teoria semiológica da crença

Diante deste quadro, vamos procurar analisar as relações semiológicas deste processo, em que a crença é uma condição *se ne quoi non* da construção da significação descrita acima, a fim de averiguar as possíveis ligações desta com os signos envolvidos, em particular com o “indicador corporal” que falamos. Para isso, precisamos nos remeter a Charles Peirce (1932) e Ferdinand de Saussure (1916), que desenvolveram os conceitos clássicos sobre o assunto.

A relação entre o signo⁶⁶ e o seu possível significado, na experiência ritual, como se sabe na Antropologia há muito tempo, é de natureza simbólica; o símbolo é regido por leis, regras, convenções, códigos culturais que estabelecem as relações simbólicas, que remetem a representação do signo ao seu significado ou a seu “objeto referente”. Apesar das convenções serem os principais elementos que regem as relações simbólicas, existem outros elementos constitutivos do símbolo que não permitem que estas relações sejam totalmente arbitrárias. O símbolo, para Saussure, “tem a característica de jamais ser

⁶⁶ Estou utilizando a palavra “signo” no mesmo sentido que lhe atribuiu Peirce (PEIRCE, 1972 [1932], p. 126), no sentido mais abrangente, sem necessariamente estar ligado a um contexto lingüístico ou a um significado imaginado, mas para designar algo que representa um “objeto referente”, que pode ser um objeto concreto, um significado abstrato imaginável ou mesmo um significado obtuso.

completamente arbitrário; ele não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante⁶⁷ e o significado” (SAUSSURE, 1995 [1916], p. 82). Por exemplo, o símbolo da justiça pode ser representado por uma balança de dois pratos. O vínculo natural entre o significante (balança) e o significado (conceito de justiça) está caracterizado iconicamente no significante e pode ser representado pela seguinte frase: “dois pesos e uma medida”. Assim como, neste caso, as características icônicas deste símbolo (dois pesos e uma medida) guardam alguma ligação não arbitrária com o significado “justiça”, do mesmo modo que as características icônicas da expressão facial e corporal, produzidas no ritual do futebol, guardam uma ligação não arbitrária com as emoções de “aflição”, “desespero”, “euforia” etc. E, ainda, existem outros elementos constituintes dessa relação simbólica, os “indicadores corporais” internos, que têm também alguma qualidade não arbitrária (natural) e estão ligados ao significado que é dado às respectivas experiências emocionais referentes.

Na semiologia de Peirce, podemos encontrar outros conceitos para nos auxiliar a compreender as experiências rituais sob o ponto de vista das relações simbólicas. Embora o objeto referente de um símbolo, isto é, seu significado, tenha sido associado a este através de uma lei, de uma convenção e dependa de códigos culturais, podemos ver também que “o elemento constitutivo de um símbolo pode ser um Indicador ou um ícone” (PEIRCE, 1972 [1932], p. 126). E ainda: “Um Símbolo é um signo naturalmente adequado a declarar que um conjunto de objetos, que é denotado por qualquer conjunto de indicadores, que pode sob certos aspectos estar-lhe ligado, é representado por um ícone associado a ele” (PEIRCE, 1972 [1932], p.127). Isso quer dizer que apesar de ter seu significado constituído, sobretudo, por uma convenção, o símbolo tem também como elementos constitutivos, indicadores e/ ou ícones, que têm uma relação não arbitrária com o seu significado. No caso das experiências rituais, seu significado aparece associado a uma expressão icônica (gestualidade e

⁶⁷ Neste caso, a utilização da palavra “significante”, por Saussure, aparece como o suporte de uma relação simbólica, assume o mesmo papel que a palavra “signo” para Pierce (dentro de uma relação simbólica).

expressão facial) e também associado ao conjunto de “indicadores corporais” (experiência sensorial).

A tese que proponho é que o “indicador corporal” tem um papel importante no que diz respeito, por um lado, à construção do significado simbólico atribuído às experiências rituais e, por outro, à crença na realidade construída pelo torcedor, relacionada com as duas contradições do sistema de codificação-avaliação: são reforçadores da crença nesta realidade *sui generis*. A partir do momento que o ritual induziu a experiência sensorial, estes “indicadores corporais” reforçarão as “imagens” dessa realidade no torcedor, incrementando a crença no ritual como um equivalente lógico da vida cotidiana e não como um “jogo”, quando não valeria mais o enunciado “eu estou mentindo” ou “isso é apenas um jogo”. E este papel de reforçador da crença na realidade descrita pode ser explicado dentro das próprias características semiológicas do “indicador corporal”.

Para compreender o que se passa durante os “momentos semiológicos”, em particular sobre a relação do “indicador corporal” com a crença na imagem de realidade construída, vamos analisar que tipo de signo é este “indicador corporal” e quais são as suas características. Recorrendo à tricotomia peirceana (símbolo, ícone, índice), existe um tipo de signo que guarda algumas propriedades especiais em relação ao seu referente: o indicador ou índice. Mas será que esses nosso “indicador corporal” podem ser tratados da mesma forma como os indicadores que Peirce descreve?

Segundo ele:

Um Indicador ou Seme é um Representamen cujo caráter Representativo consiste em ser um segundo individual. Se a Secundariedade é uma relação existencial, o Indicador será genuíno. Se a Secundariedade é uma referência, o Indicador será degenerado. (PEIRCE, 1972 [1932], p. 120).

Em outras palavras, um dos tipos de indicadores, o “indicador genuíno”, possui uma relação existencial com o referente, ou seja, há uma gênese física do referente e a ligação entre o indicador e seu objeto se faz através de uma conexão de fato. “Um Indicador genuíno e seu Objeto devem ser individuais

existentes (sejam coisas ou fatos) e deve seu Interpretante imediato ter o mesmo caráter” (PEIRCE, 1972 [1932], p. 120). Um dos exemplos clássicos de “indicador genuíno” é a pegada de um animal impressa no chão. A pegada é um “indicador genuíno” da pata do animal que a imprimiu no solo; a pata teve um efetivo contato físico sobre o suporte, o solo, onde ficou gravado o seu indicador, a pegada. Outro exemplo é o da fumaça como indicador genuíno do fogo. A fumaça possui um contato físico efetivo com o fogo.

A fotografia é outro exemplo clássico de um indicador genuíno. No caso da fotografia, é a luz que reflete no objeto a ser fotografado que entra pela objetiva e imprime o filme (material foto-sensível). Neste caso, não podemos dizer que houve um contato físico efetivo entre o objeto referente e seu índice (imagem fotográfica), pois não podemos considerar a luz como matéria⁶⁸. A expressão “conexão dinâmica” ou a palavra “contigüidade”, também utilizadas por Peirce (1972 [1932], p. 133) para descrever a relação entre o indicador ou índice e seu referente, podem melhor representar essa relação.

A fotografia de uma casa é também um ícone, pois a imagem representada na fotografia guarda semelhança com a casa referente. A relação do ícone com o seu objeto referente é determinada por alguma característica de “semelhança”, quer este objeto exista ou não. Porém, ver um desenho de uma casa, que também é um ícone da casa, é diferente de ver a fotografia de uma casa, e esta diferença está no fato da fotografia ser, sobretudo, um índice ou indicador da casa e o desenho não, pois é apenas um ícone.

Philippe Dubois (1990) chama a atenção para algumas propriedades do índice fotográfico, “que são de ordem resolutamente categórica (valem para qualquer tipo de índice)”. E diz:

A fim de sistematizar um pouco essa apresentação, evocarei as seguintes conseqüências gerais a partir de três tipos de corolários: a singularidade, a atestação e a designação. (...) Observamos que esse princípio da singularidade indiciária encontra de fato sua origem na própria unicidade do referente. Por definição, este jamais pode se

⁶⁸ Na física moderna, a luz é considerada ora com o comportamento de matéria, ora com o comportamento de onda eletromagnética, dependendo das dimensões do fenômeno analisado.

repetir existencialmente: jamais se atravessa duas vezes o mesmo rio. A partir de então, por extensão metonímica, de acordo com a lógica da contigüidade, esse traço de unicidade referencial vai caracterizar também a relação que se estabelece entre o signo e seu objeto referente (DUBOIS, 1994 [1990], p. 71).

As propriedades do índice que Dubois chama de “singularidade” e “designação” são, na verdade, as que o definem. A “singularidade” determina que o índice indique que o seu objeto é único: é “aquele único” referente que se ligou ao índice através da contigüidade. A palavra “casa” nos remete a uma idéia ou um conceito de casa; o desenho de uma casa também nos remete a um conceito de casa, a muitas casas ao mesmo tempo; mas a fotografia nos remete àquela casa que aparece na imagem. Este mesmo princípio funciona também para os outros exemplos de índices a que nos referimos. A “designação” diz respeito à seguinte idéia: “é como emanção física de um referente único que o índice nos obriga literalmente, ‘por um impulso cego’, a levar nosso olhar e nossa atenção para esse referente e apenas para ele” (DUBOIS, 1994 [1990], p. 67).

Dubois, entretanto, estava pensando, em particular, na fotografia como índice, um “índice genuíno”, que possui uma relação existencial com o seu referente⁶⁹. Neste sentido, as relações de singularidade e designação vão acarretar, por conseqüência, o “princípio da atestação”. Implica no fato do índice estabelecer ou “atestar” a realidade do seu referente.

Apenas para ilustrar essa propriedade, vamos imaginar uma situação hipotética em que você está perdido numa floresta e vê uma pegada no chão, com o formato da pata de um grande felino ou, em outra situação, vê um desenho de um grande felino numa pedra. Qual das duas situações lhe causaria mais medo? Assim como a fumaça “atesta” a existência do fogo, a pegada “atesta” que existe ou existiu um animal que imprimiu um dia sua pegada. A possibilidade da existência de um grande felino nas vizinhanças causaria, então, maior sensação

⁶⁹ Apesar de, no seu texto, não explicitar as distinções entre índice genuíno e índice degenerado, Dubois sempre atribui uma existência concreta ao referente, pois está se referindo ao índice fotográfico. Entretanto, em algumas passagens, ele generaliza o conceito de indicador genuíno para qualquer tipo de índice.

de medo. Um desenho, por ser apenas um ícone, não tem essa propriedade: o animal desenhado poderia ser fruto da abstração de alguém ou da lembrança de um animal distante, que nem se quer necessita existir na realidade.

A fotografia “atesta” a existência do objeto fotografado. Por causa dessa propriedade é que a publicidade utiliza a fotografia e não o desenho para representar um produto. O desenho de um carro poderia ser interpretado como um protótipo, mas sua fotografia é interpretada automaticamente junto à idéia de sua existência. Um desenho de um prédio de apartamentos à venda passaria a idéia, para um possível comprador, que aquele imóvel está ainda na fase de projeto, enquanto a fotografia de um edifício indicaria sua existência, que o sujeito irá comprar um imóvel já construído. A fotografia atesta que, em algum momento, o objeto fotografado esteve, concretamente, em frente à câmera.

Esses três princípios, a que se referiu Dubois, são conseqüências diretas da “contigüidade” e “unicidade referencial”, da “força extensiva” e da “propensão à irradiação metonímica” que a relação indicial carrega. A contigüidade transfere a unicidade e a concretude (no caso do índice genuíno) do signo ao referente, fazendo com que este carregue as mesmas propriedades, pois um aponta para o outro dentro de uma relação única.

O que define os indicadores, e os difere dos dois outros tipos de signos da tricotomia peirceana, os ícones e os símbolos, não é a relação existencial entre eles e seus referentes, nem qualquer relação de semelhança, nem tampouco uma relação de convenção. O que define os signos como indicadores é a relação de “singularidade” e a relação de “designação” com o objeto referente; ou a relação de “contigüidade” com um referente individual e a singularidade dessa relação. Esta é a sua característica principal; é a que define o índice.

Além dos “indicadores genuínos”, entretanto existem também os “indicadores degenerados”, que não têm necessariamente uma relação existencial com o seu objeto, mas apenas uma relação referencial. Vamos examinar, com cuidado, as palavras de Peirce:

As considerações acima podem conduzir o leitor a imaginar que os indicadores mantêm referência exclusiva com objetos da experiência

e que não seriam úteis no campo da matemática pura, que lida, como efetivamente lida com criações ideais, despreocupada com sua concretude. Contudo, as construções imaginárias dos matemáticos e até mesmo o sonho aproximam-se da realidade de modo a alcançarem certo grau de fixidez, em conseqüência do qual podem ser reconhecidos e identificados como particulares e individuais. Em suma, há uma forma degenerada de observação que se dirige para criações de nosso próprio espírito – empregando a palavra “observação” em seu sentido amplo, implicando um certo grau de fixidez e quase realidade do objeto a que procura conformar-se (PEIRCE, 1972 [1932], p. 132).

Nos indicadores chamados “degenerados”, os referentes não são objetos necessariamente concretos, como as “criações imaginárias dos matemáticos e até mesmo o sonho”. Apesar de abstratos, podem ser referentes de um indicador, porque se aproximam da realidade de modo a alcançarem um “certo grau de fixidez”⁷⁰, de quase realidade, o que os configura dentro de uma característica de “unicidade”: “podem ser reconhecidos como particulares e individuais”. No caso das criações dos matemáticos, esses referentes se aproximam da realidade e conseguem esse grau de fixidez através do método científico das deduções matemáticas, mesmo que sejam objetos abstratos. Um plano geométrico de quatro dimensões, por exemplo, mesmo que não exista concretamente, é pensado através das relações matemáticas, que vão atribuir uma “unicidade” a

⁷⁰ Charles Peirce define quatro métodos de fixar uma crença: da tenacidade, da autoridade, a priori e o científico. Em linhas gerais, o **método da tenacidade** refere-se, por exemplo, a um indivíduo que passa a vida “afastando sistematicamente de seus olhos tudo o que fosse suscetível de conduzi-lo a alterar opiniões e se o consegue”. Esse indivíduo se apega naquilo que crê como verdade absoluta e não têm “ouvidos” nem “olhos” para as coisas que podem contradizê-la. O **método da autoridade** é coercitivo, vem de fora, de um indivíduo ou de uma instituição que tem o poder de ordenar e impor uma determinada realidade, em que os indivíduos são obrigados e acabam acreditando. O **método a priori** é aquele em que supomos algo como verdadeiro e acreditamos nele porque fomos levados a indução. Pode vir como uma “inspiração” ou pode vir como um hábito já presente. Um exemplo, nas palavras de Peirce: “chego a verificação de que o principal obstáculo para disseminação do Cristianismo entre um povo de cultura tão elevada como o hindu foi a convicção da imoralidade da nossa maneira de tratar a mulher”. E o último **método é o científico**, que através de demonstrações, de natureza concreta ou apenas de ordem lógica, consegue fixar uma crença, fazendo com que se acredite em objetos, muitas vezes, abstratos (PEIRCE, 1972 [1932], pp. 71-88).

ele: será definido matematicamente e ganhará um certo grau de fixidez de uma quase realidade através das deduções matemáticas. Os indicadores podem ter um referente abstrato, desde que este seja definido como único, que tenha “um certo grau de fixidez”, que tenha alcançado algum nível de fixação da crença (nota 69), de quase realidade, caso contrário a singularidade e a designação da relação indicial não poderia realizar-se.

Dentro destas características e propriedades que definem os índices, vamos examinar, com atenção, o “indicador corporal” sobre o qual falamos. Ele pertence a uma classe especial de indicadores: é um indicador intrapessoal. Mas por que então chamá-lo de indicador? Há uma “contigüidade”, uma “singularidade” e uma “designação” entre este indicador e seu referente?

Em primeiro lugar, vamos esclarecer a qual indicador estamos nos referindo e qual é o seu referente. Se pensarmos na experiência emocional da euforia, induzida no ritual do futebol, temos os signos visuais ou sonoros que transmitiram a mensagem de um ato ritual produzido durante uma partida (um gol, por exemplo) e temos a indução de uma sensação corporal de “intenso bem estar”. Se nos reportarmos aos “momentos semiológicos” dos quais falei, vamos ter, primeiramente, a interpretação desses signos exteriores na forma de uma “imagem de realidade” no imaginário, fruto dessa interpretação. No segundo “momento semiológico”, esta “imagem de realidade” provoca a sensação de “intenso bem estar”, que é o “indicador corporal” intrapessoal a que estamos nos referindo. Assim, a sensação corporal é o “indicador” e a “imagem da realidade” formada na mente do torcedor, fruto da interpretação dos signos exteriores, o seu referente. É possível então considerar este “indicador corporal” como um “índice degenerado” da “imagem de realidade” formadas no imaginário, através da interpretação dos signos visuais e sonoros amplificados (neste caso do futebol) do mundo exterior.

Os “indicadores corporais” possuem características, entretanto, que os diferem dos índices exteriores, como a fotografia, a pegada ou a fumaça, que são “índices genuínos”. Não obstante, existe uma “contigüidade” que os define como indicadores. Reportando-nos aos níveis de organização da informação

(intrapessoal, interpessoal e intergrupar), que descreveu Bateson, a relação de contigüidade entre estes “indicadores” e suas respectivas “imagens de realidade” está no nível I, isto é, num nível de organização intrapessoal. Há uma “contigüidade”, neste nível, dentro dos canais intrapessoais que são os “condutores neurais ou hormonais e trilhas contíguas”, nas palavras de Bateson (BATESON & RUESCH 1965 [1951], p. 229). Mas as imagens, referentes desses “indicadores corporais” intrapessoais, são formadas a partir de uma interpretação, não tem uma gênese física, e esse ponto demarca as diferenças com os outros “índices genuínos” (exteriores). Entretanto, Peirce deixa claro que os indicadores não estão apenas aptos a estabelecer uma relação de contigüidade com objetos concretos, mas também com “construções imaginárias” e criações do próprio espírito, desde que se “aproximem da realidade”, que possuam um “certo grau de fixidez” e assim possam ser “reconhecidas e identificadas como particulares e individuais”.

Há, ao meu ver, nas “imagens de realidade” a que nos referimos, as características que Peirce define como necessárias para que possam servir como referentes dos “indicadores degenerados”: um certo grau de fixidez que possibilita identificá-las como particulares e individuais. Uma “imagem” construída a partir dos signos exteriores, e imbuída das características lógicas das quais falamos, é criada como realidade *a priori* e ganha uma dimensão absoluta no imaginário. A interpretação dos signos exteriores que é feita para criar essa “imagem” é inconsciente e automática, assim esses signos ganham um caráter de “naturalidade” e essa “imagem” é criada como realidade. Esse método de crença *a priori* necessita ser construído pelo ritual. Na etapa de iniciação, quando o indivíduo vai ao ritual pela primeira vez, normalmente ele é levado por alguém que acredita nessa realidade *sui generis*, normalmente alguém com algum vínculo emocional, como um amigo ou mesmo o pai (prancha 1, p. 61), essa pessoa serve como referência para ele. Se não houvesse essa condição de realidade *a priori*, a experiência sensorial não seria induzida, pois as sensações corporais

somente podem ser induzidas a partir dela⁷¹. Assim, nossos “indicadores” terão como referentes imagens que ganharam, *a priori*, dimensões absolutas, unicidade e, com isso, uma proximidade com a realidade. Essas características permitem identificar essas imagens como particulares e individuais. A partir do momento que eles são induzidos, os “indicadores corporais” reforçaram o *status* de realidade dessas imagens e seu caráter absoluto de “naturalidade”.

A sensação corporal, ligada a uma “imagem de realidade”, é algo físico, algo concreto, algo que é possível sentir. Como há uma relação de singularidade, unicidade e designação na associação entre a “imagem de realidade” e a sensação, que se ligam por contigüidade, a sensação física transfere sua concretude à “imagem” referente e reforça a crença em sua realidade. A “contigüidade”, a “força extensiva” que a relação indicial carrega, faz a associação do indicador corporal à imagem, que ganha com isso concretude. A “contigüidade” transfere a concretude e a unicidade de uma sensação física ao referente, pois não há outra possibilidade senão a de se ligar a ele, “por um impulso cego”, fazendo com que este referente imagético carregue as mesmas propriedades.



O “princípio da atestação” permanece. “Atesta-se” a existência de algo, a partir do momento que se sentiu alguma coisa. A sensação corporal (ligada a uma experiência emocional) oferece concretude à “imagem de realidade” referente, “atesta” a realidade de uma “imagem” que está na mente. A

⁷¹ Simoni Guedes (1998) chama a atenção para o papel da imprensa como “definidores de realidade”, no sentido atribuído por Berger e Luckmann (1999 [1966]). A construção pelo ritual da realidade *sui generis* descrita acima possui eventos complexos. Não é nosso objetivo descrever tal processo de construção ou determinar os atores que dele participam, nem tampouco teríamos condições de o fazer, diante dos dados levantados nesta pesquisa. Focalizamos, sim, a partir da existência de tal realidade, o processo no qual as experiências intrapessoais fortemente sensoriais atuam como sua reforçadora.

“imagem” que se formou, fruto de uma interpretação que ocorreu num “momento semiológico” anterior ao da experiência sensorial, apesar desta interpretação, a partir da sensação física gerada, terá reforçado o seu *status* de realidade através da “contigüidade”. Essa “imagem de realidade” pode ser expressa pelas frases: “Sou eu que fiz o gol! Sou eu que estou ganhando! Essa vitória é vital para mim”!

No “momento semiológico” posterior, estas sensações se manifestam na forma de expressões gestuais, como, por exemplo, um “sorriso largo”, “braços pra cima” ou “bater no peito” etc. Nós, de fora, não conseguimos ter acesso a esses “indicadores corporais” senão através de sua manifestação visual ou verbal. Neste caso, o “sorriso largo” é uma manifestação icônica da sensação física provocada pela “imagem de realidade” que o torcedor faz do mundo exterior. Esta gestualidade, apesar de não ter necessariamente uma contigüidade física com a sensação corporal (pois passa novamente pela interpretação), transmitirá para nós de fora a “atestação” da “imagem de realidade” mencionada, para um nível de comunicação interpessoal, pois é a forma que nós, de fora, temos de atingir tais índices. Os signos visuais desencadeados pelas sensações corporais participarão ativamente do processo de comunicação ritual, nos níveis interpessoal e intergrupai, e da cismogênese de que falamos.

A construção da significação do êxtase como experiência ritual

É possível enxergar as experiências rituais culturais, de uma forma geral, sob o ponto de vista semiológico. Mas essa perspectiva é especialmente útil para compreender a experiência do êxtase, considerando-a da maneira como o definimos: como uma experiência de “sair de si mesmo”. Vamos examinar, então, as experiências do êxtase dentro do modelo semiológico que adotamos, separando, por um lado, os diferentes níveis de organização da informação (intrapessoal, interpessoal, intergrupai) e, por outro lado, separando os distintos “momentos semiológicos”.

Na sessão 3.2 foram descritos dois tipos de experiências extáticas que podem ser induzidos no ritual do futebol, ambos conseqüência de uma dinâmica cismogênica que induz o incremento da experiência sensorial, sendo o êxtase o clímax desse processo. Vimos também que a “diferenciação nas normas do comportamento individual”, conseqüência do processo cismogênico que induz as experiências que chamamos de “êxtase”, ocorre também no nível intrapessoal da percepção do “si mesmo”. O *self* ou “si mesmo”, que significa a forma como o indivíduo se reconhece habitualmente, no momento de êxtase, não é reconhecido da mesma maneira. E, ainda, que a dinâmica cismogênica do ritual do futebol pode levar o sujeito a “sair de si mesmo”, a perceber, dentre estas sensações corporais, sensações estranhas, que não fazem parte de suas sensações “normais”, aquelas “mesmas” que são percebidas habitualmente e que receberiam, “automaticamente”, nomes, através de uma significação imediata, tais como alegria, euforia, cólera etc.

As sensações corporais das experiências extáticas, por não serem as “mesmas” ou serem diferentes das “normais”, não conseguem uma significação de imediato, pois são sensações não habituais, estranhas e fugazes. Essas sensações não receberão uma interpretação automática através dos códigos culturais, por parte de quem as experimenta, pois não fazem parte dos seus hábitos perceptivos. E, a princípio, as experiências extáticas ficam no campo do inefável, ou seja, o campo daquelas experiências difíceis de serem descritas verbalmente. Por outro lado, as experiências extáticas possuem indicadores corporais fortes, que vão se manifestar, no caso do futebol, em expressões gestuais intensas, mas que são signos que não têm um significado claro. Têm um significado, a princípio, obtuso para quem as experimenta.

Em outras palavras, considerando que a sensação física do êxtase é forte e ao mesmo tempo estranha, não habitual, este indicador corporal ao mesmo tempo em que atestará fortemente uma imagem de realidade que o induziu, fruto dos signos presentes no ritual (visuais e sonoros), terá nesta “imagem”, apesar de percebida como única, singular, algo pouco nítido. Esta imagem será como um receptáculo algo oco e obtuso, mas apto a receber um significado, conforme a

explicação que será dada pelo grupo. No caso do ritual do futebol, a “imagem de realidade” ligada ao êxtase está relacionada com uma intensa perda da percepção dos diferentes níveis lógicos e o “si mesmo” é percebido como parte do coletivo. Durante a experiência fugaz do êxtase, o indivíduo pode não mais perceber a si mesmo, nem ao nível lógico do “jogo”, mas perceber-se de forma “estranha” e obtusa através de uma quase “indiferenciação entre o eu e o coletivo”⁷². Como esta percepção é acompanhada de uma forte sensação corporal, ela ganhará credibilidade e terá sua realidade reforçada. Os “indicadores corporais” intrapessoais fortalecem a crença nessa realidade, que leva em conta os dois tipos de erros do sistema codificação-avaliação de que falamos.

Isso confere às experiências extáticas um papel muito importante na incorporação dos códigos culturais. A experiência do êxtase, ao mesmo tempo em que tem um significado obtuso, é fortemente atestadora da imagem única e não-nítida que a induziu, pois é acompanhada de uma forte sensação corporal. O indicador corporal intrapessoal, que carrega as propriedades das que falamos, neste caso, atua fortemente. Assim, as experiências do êxtase carregam esse duplo efeito: podem eficazmente incorporar o significado oferecido dentro de um grupo e, ao mesmo tempo, atestar fortemente a sua realidade.

O si mesmo é sempre abalado pelas experiências extáticas (sensações físicas fortes), induzidas pelas experiências rituais. Na medida em que o sujeito passa por uma experiência de êxtase, isto é, quando “sai de si mesmo” e volta, o si mesmo passa a ser percebido de forma um pouco diferente e a cada experiência ritual fortemente sensorial, vai incorporando a significação oferecida pelo grupo de forma intensa, como que pintando aos poucos a “imagem obtusa de realidade” ligada a essa experiência. O si mesmo vai sendo reconhecido com os novos códigos que vão, aos poucos, sendo incorporados. A experiência ritual fortemente sensorial movimenta a dinâmica de percepção do si mesmo, que vai interiorizando os novos códigos necessários para a interpretação dos símbolos, e

⁷² Na comparação com outros tipos de êxtase, o significado que cada grupo cultural oferece para o “elemento” vinculado à “indiferenciação do eu” é relativo a cada contexto: “entidade religiosa”, “cosmos”, “natureza” etc.

estes vão sendo, paulatinamente, associados à própria identidade. Neste sentido, as experiências fortemente sensoriais são importantes para que o indivíduo, a cada ritual, vá se percebendo cada vez mais como parte de um coletivo, e no caso do futebol, cada vez mais como corinthiano, como palmeirense, como são-paulino etc.

Assim, as experiências fortemente sensoriais têm uma implicação importante no processo de incorporação dos códigos culturais, pois fortalecem a crença que se adquire neles. E as experiências do êxtase levam essa função ao clímax.

4.3 – Conseqüências das experiências sensoriais no futebol: “isto é apenas um jogo?”

Tendo sido descritas, na sessão anterior, a construção da significação das experiências sensoriais rituais do futebol dentro de uma visão semiológica de tal processo de construção, vamos ver agora algumas conseqüências que podem ser observadas no universo do futebol. Como dissemos, as experiências rituais fortemente sensoriais, na medida que movimentam a dinâmica de percepção de si mesmo, vão fazendo com que o sujeito interiorize os novos códigos: ele vai se percebendo cada vez mais parte do coletivo (clube) e o “jogo” é percebido cada vez mais com o estatuto de realidade. O “jogo” de futebol vai, cada vez mais, perdendo o nível lógico que se esperaria encontrar no enunciado “isto é apenas um jogo”, e este processo pode ser levado às últimas conseqüências por parte de alguns torcedores.

De outro modo, alguns autores tocaram neste assunto ao discutir a relação entre a dimensão “lúdica” e “competitiva” do “jogo”, não somente dentro do universo do futebol, mas também no universo esportivo como um todo⁷³. A esse respeito Roberto DaMatta (1982) chama atenção para a significação da expressão “jogo de futebol”, dentro dos valores culturais brasileiros, que nos ajuda a compreender algumas dessas conseqüências.

*(...) na Inglaterra, o futebol é vivido como um esporte e não como um **jogo**, como ocorre no Brasil, onde se distingue o **jogar** (to gamble) do **brincar** (to play). Brinca-se no Carnaval, como procurei mostrar em outros lugares (Cf. DaMatta, 1979 e 1981), mas **joga-se futebol**, e **joga-se num time de futebol**, isto é, pode-se praticar o **futebol** dentro de um time e também apostar na vitória de um dado time. Mas o verbo, como se nota, é mesmo o verbo **jogar**, embora esteja sendo empregado em duas acepções diferentes (DAMATTA, 1982, p. 27. Grifos do autor).*

⁷³ Ver Huizinga, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva. Original de 1938 e Callois, Roger. *Jogo e sagrado*. In: *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70. Original de 1950 e *Jogos e os Homens*. Lisboa: Ed. Cotovia.

A palavra inglesa “*play*” pode ser traduzida para o português como “brincar” ou “tocar” um instrumento musical ou, ainda, “jogar” futebol. A palavra “jogar” pode ter também, em português, um significado equivalente ao de “brincar”, mas também é sinônimo de “apostar” na vitória. Uma criança pode convidar a outra para brincar dizendo: “Vamos jogar bola?” Neste caso, a palavra “jogar” assume uma conotação de brincadeira – e é possível que não haja sequer uma contagem para estabelecer um vencedor. Por outro lado, a expressão “jogo de futebol” (assim como em outros “jogos”) ganha uma conotação na qual está implícita uma aposta, onde só a vitória interessa. Apesar de em alguns contextos a palavra “jogo” assumir um significado próximo ao da brincadeira, no futebol esta palavra assume a conotação onde só a vitória interessa. No contexto do futebol brasileiro, isto pode ser constatado na observação do pouco ou nenhum reconhecimento que os torcedores manifestam quando o seu time ou a seleção brasileira ganha um vice-campeonato: somente ser campeão interessa. Para o torcedor do futebol brasileiro, aquele dizer popular, “o importante é competir”, não tem valor. Parece-me que a observação de DaMatta chama a atenção para o fato de que, onde deveríamos achar “brincadeira”, ficção no jogo de futebol, encontramos uma “seriedade” na aposta pela vitória, encontramos “algo” mais próximo aos atos da vida cotidiana, conforme já descrevemos, sob o ponto de vista da comunicação ritual e suas experiências sensoriais.

É comum escutar da imprensa esportiva, dentro dos debates a respeito da violência, a argumentação de que os torcedores deveriam ter consciência de que o futebol é “apenas um jogo”, que deveriam saber perder “esportivamente” e não levar a derrota para atitudes de agressão física. Os jornalistas estão querendo, com esta argumentação, que os torcedores mantenham uma certa distinção entre o nível lógico do “jogo” como um ritual e como uma “ficção” (e aqui a expressão “espírito esportivo” assume o mesmo nível), do nível lógico dos atos da vida cotidiana. Entretanto, apesar da palavra inglesa *play* e mesmo a palavra “jogo” ter uma conotação de brincadeira e ficção, ela assume, no contexto ritual do futebol, um significado em que as pessoas “seriamente” apostam na vitória. E essa é uma

característica que, ao meu ver, serve para todos os países onde existem os chamados torcedores “fanáticos” (inclusive a Inglaterra).

Fanatismo

Uma das conseqüências do processo de comunicação ritual do futebol e a indução das fortes experiências sensoriais, tendo em vista o papel dos indicadores corporais, é a produção dos chamados torcedores “fanáticos”. O “fanatismo” pode ser visto com fruto do processo de construção da identidade através de sucessivas experiências fortemente sensoriais, através do processo que descrevemos na sessão anterior. Nestes torcedores vai se construindo uma percepção cada vez menos nítida da diferenciação entre os atos membros da classe dos atos rituais, do tipo “isto é apenas um jogo”, e os atos membros da classe dos atos da vida cotidiana, do tipo “isto é real”. O mesmo acontece entre a percepção de “si mesmo” em relação ao coletivo representado pelo clube de futebol. Os torcedores chamados “fanáticos” estabelecem tais confusões entre estes níveis lógicos e incorporam fortemente os códigos culturais a sua própria identidade, reforçando a interpretação da realidade segundo as contradições internas do sistema de codificação-avaliação mencionadas. Não mais somente dentro da experiência ritual, mas como uma percepção constante e, às vezes, permanente. A observação do comportamento dos “fanáticos” dentro do universo do futebol denota a poderosa relação deste ritual com a incorporação desses códigos e com o processo de construção da própria identidade.

Entre os torcedores de futebol (não somente no Brasil) podemos observar vários exemplos do chamado “fanatismo”, em que o torcedor vive praticamente em função do seu clube, que podem oferecer algumas referências sobre essas confusões internas do sistema codificação-avaliação, induzidas no ritual do futebol e suas conseqüências. Não são raros os depoimentos em que os torcedores dizem que o seu time “é sua segunda pele”, frase que denota a incorporação do código de percepção de si mesmo ligado ao coletivo (clube), de

forma bastante intensa, cujo símbolo passa a estar de forma indissociável à sua própria identidade. Uma expressão icônica desta afirmação pode ser observada naqueles torcedores que tatuam o símbolo do seu clube de futebol na própria pele (prancha 5, fotos 2 e 3, p. 65). Algumas entrevistas colhidas pela imprensa esportiva (que tenho gravadas) expressam alguns exemplos dessa relação de “fanatismo” entre o torcedor e o seu time.

Numa das entrevistas gravadas em vídeo, um torcedor do Clube de Regatas Flamengo (estado do Rio de Janeiro) é mostrado em sua casa, cujas paredes estão repletas de símbolos e fotografias do Flamengo. Sua roupa, da mesma forma, representa também uma expressão do seu “fanatismo” (prancha 5, foto 1, p. 65). Diz este torcedor: “eu fico mais emocionado vendo Flamengo jogando, que vendo o Brasil jogando”. E diz também que quando faz churrasco em sua casa (quando o dinheiro permite) os convidados só entram “se for com a camisa do Flamengo”.

Em outra entrevista, com um casal de torcedores da Sociedade Esportiva Palmeiras (estado de São Paulo) que escolheram morar num prédio em frente ao *Palestra Itália* (o estádio do Palmeiras), de cujas janelas é possível ver o jogo no estádio. Diz a mulher na entrevista, referindo-se ao marido: “Ele respira Palmeiras, ele vê Palmeiras, ele dorme Palmeiras! Eu não sei o que eu tenho que fazer com esse marido?” E ele responde: “Torcer pelo Palmeiras, ‘beihê’, só!” Outro torcedor do Palmeiras diz em entrevista: “Torcer é viver pelo time, é amar esse time, é fazer tudo por ele”.

Renato Branco, Diretor Financeiro da *Gaviões da Fiel* (Torcida Organizada do Esporte Clube Corinthians Paulista), quando perguntado de sua relação com o Corinthians, diz em entrevista: “Seria como você ter um pai e uma mãe, uma pessoa que você ama na sua vida. Eu acho que o Corinthians hoje pra mim também vem por esse lado. Depois do meu pai e da minha mãe, seria minha grande paixão!” E diz um outro torcedor do Corinthians: “O Corinthians é uma religião! É o que motiva a gente nas nossas emoções. A gente costuma dizer que a gente pensa primeiro no Corinthians, nos *Gaviões* e depois a gente vai pensar na vida aí fora, e tudo mais, né!”

Pergunta-se a uma torcedora do Internacional Futebol Clube de Porto Alegre (estado do Rio Grande do Sul), cuja cor predominante é o vermelho, se tem alguma coisa azul, cor do Grêmio de Futebol Porto-alegrense (time rival) na sua casa. E ela responde: “Só o brinquedinho do cachorro!” e, simultaneamente, dá uma camisa do Grêmio para o seu cachorro brincar. Este, já treinado, começa a morder a camisa imediatamente (prancha 9, foto 3, p. 68).

Há na expressão de “fanatismo” do torcedor uma intensa identidade com o seu time e, simultaneamente, um forte aspecto de rivalidade com o time adversário, na mesma proporção, normalmente da mesma cidade, dentro do qual os torcedores “seriamente se odeiam”. Um torcedor do Vitória da cidade de Salvador (estado da Bahia), quando indagado sobre o Bahia (time rival), responde: “Se jogar Bahia e Satanás eu vou pro inferno torcer prô Satanás, mas não torço prô Bahia. Não gosto. É um timinho da vida!”

Estas entrevistas e as imagens dos torcedores chamados “fanáticos” denotam a forte “incorporação”⁷⁴ dos códigos responsáveis pela decifração dos símbolos intensamente ostentados por estes torcedores. Há uma relação entre “fanatismo” e o conhecimento de certos detalhes da história do clube, como pude observar na minha experiência de campo com torcedores do São Paulo (descrita na página 44).

Outra conseqüência do processo de indução das “experiências sensoriais” no ritual que podemos observar no futebol, fruto da confusão dos níveis lógicos das experiências de frustração e realização de que falamos, é a forte presença do comportamento de religiosidade e mandinga. Estes comportamentos são expressões do chamado “pensamento mágico”⁷⁵, presente com muita intensidade no universo do futebol, que transforma objetos comuns em “objetos de poder”,

⁷⁴ Utilizo a palavra “incorporação” para representar o fato dos códigos e valores culturais tornarem-se inconscientes no indivíduo, que os utilizam de forma “automática” para decifrar os símbolos.

⁷⁵ “Pensamento mágico” é aquele, grosso modo, que estabelece relações indiretas de causa e efeito, de natureza diferente, como, por exemplo, quando se atribui uma causa “espiritual” a um efeito físico.

quando se associa a um “objeto” a “causa” de uma vitória ou uma derrota. O “pensamento mágico” e os “objetos de poder” no futebol denotam o quão intensa é a sensação de frustração que a derrota de um time provoca neste ritual, pois é dessa forma que os torcedores constroem a proteção contra a frustração na vida cotidiana.

Objetos múltiplos, como camisa, meia, folhas de arruda, figas, são amplamente utilizados durante o ritual e ganham “poderes mágicos”, quando é associada a eles a causa das vitórias (ou das derrotas) de determinados jogos ou mesmo a conquista de um campeonato como a Copa do Mundo. Este é o significado do comportamento de mandinga.

As relações “mágicas” são tão comuns aqui no Brasil que muitos publicitários fazem referência a elas em propagandas de seus produtos, principalmente as de cerveja. Édison Gastaldo (2000), em seu trabalho *A nação e o anúncio – a representação do “brasileiro” na publicidade da Copa do Mundo*, descreve essa apropriação da mandinga do futebol, feita pela publicidade. Num dos exemplos que descreve, há uma propaganda na qual um torcedor da seleção brasileira pede ao garçom:

*“- Garçom, uma Kaiser, da grande.
- Por que da grande?
- Porque era essa que eu tava tomando quando o Brasil ganhou a Copa.
O garçom coloca um prato de amendoim em outra mesa e um terceiro homem, com um ramo de arruda atrás da orelha, indaga:
- Pô, amigão, não tem azeitona?
Quatro outros respondem:
- Não tinha azeitona quando o Brasil ganhou a Copa ...” (GASTALDO, 2000, p. 281).*

Tal “pensamento mágico” e os “objetos de poder” que os torcedores ostentam têm referência nos outros atores do ritual, aqueles que efetivamente produzem a partida de futebol: os do espaço ritual do jogo. Para estes atores, os atos rituais têm efetivamente o mesmo nível lógico que os atos da vida cotidiana. Eles vivem do futebol, dependem do futebol para o seu sustento e de sua família etc. Eles efetivamente vivem uma disputa por fama, dinheiro e posições sociais.

De uma vitória ou uma derrota pode depender seu emprego (principalmente se for o técnico), seu salário, ou um contrato milionário. Sendo assim, é comum vermos, quando um time entra em campo, os jogadores atrasarem o passo para entrar com o pé direito no interior das quatro linhas e, simultaneamente, fazendo o sinal da cruz. Logo após entrar em campo, muitos jogadores e membros da equipe técnica, aqui no Brasil, realizam orações dentro do gramado exibindo uma postura de religiosidade.

O goleiro, provavelmente é o jogador que expõe maior quantidade de elementos de religiosidade e mandinga entre a média dos atores do espaço ritual do jogo. Muitos goleiros realizam verdadeiras cerimônias religiosas antes de começar uma partida: batem nas traves, fazem o sinal da cruz a cada batida, deixam algum “objeto de poder” dentro do gol etc. Poderíamos encher algumas páginas narrando apenas episódios de religiosidade exibidos pelos goleiros. Sua posição no time pode explicar essa maior incidência: ele é o último do seu time a proteger o gol. Uma falha sua, mais provavelmente que a de qualquer outro jogador, acarretará no gol do adversário e na experiência de “frustração” de todos os atores ligados ao seu time. Muita gente culpou apenas o goleiro Barbosa pela derrota do Brasil em 1950 para o Uruguai. Há uma frase no meio futebolístico que diz: “Todo bom goleiro tem que ter sorte!” Isto significa que para ser um bom goleiro não basta ser bom, tecnicamente. O goleiro que toma um gol em que a bola bate na trave, volta em seu corpo e depois entra, será quase “amaldiçoado”. Foi o que aconteceu com o goleiro Carlos do Brasil na Copa do Mundo de 1982.

São inúmeros os exemplos do “pensamento mágico” oriundo de uma referência dos atores do espaço ritual do jogo. Penso que no futebol brasileiro, o exemplo mais expressivo seja o do ex-jogador e ex-técnico da seleção brasileira em diversas edições, Mário Jorge Lobo Zagallo. Ele faz verdadeiros exercícios aritméticos para encontrar, a cada episódio que participa com a seleção brasileira, o seu número da sorte: treze. Em diversas entrevistas, ele relaciona vários episódios da sua vida (inclusive familiar) ao número treze (dia de seu casamento, etc.). O último que vi foi o episódio da vitória do Brasil na Copa América de 2004, cuja final o Brasil derrotou a Argentina nos pênaltis, após empatar o jogo aos 45

minutos do primeiro tempo (em 1 X 1) e aos 48 minutos do segundo tempo (em 2 X 2). Foi um jogo em que nenhum dos gols do Brasil foi seguido do reinício de partida, pois, após os gols, o árbitro deu por encerrada cada uma das respectivas etapas. Zagallo, que era o coordenador técnico da seleção nesta oportunidade (Carlos Alberto Parreira era o técnico) falou ao final do jogo em sua entrevista: “Brasil campeão, tem treze letras! Argentina vice, também!”.

Os torcedores, fazendo o mesmo, denotam que oferecem o mesmo nível lógico aos “atos do jogo”, que os atores chamados “profissionais”. Se o “fanatismo” e a presença da “religiosidade” e do “pensamento mágico” entre os torcedores denotam uma certa confusão lógica entre os atos da vida cotidiana e os atos rituais do “jogo” de futebol, fruto da dinâmica de comunicação ritual descrita anteriormente, há também uma outra característica desta dinâmica que aproxima, sobremaneira, esses dois planos lógicos. Uma outra característica peculiar do ritual do “jogo de futebol”: o fato de sua dinâmica determinar que os atores estejam submetidos à imponderável possibilidade do sucesso ou do fracasso, da vitória ou da derrota, dentro do “jogo”, da realização e da frustração. E esta “imponderabilidade” ocorre num nível lógico muito próximo ao da “realidade” da vida cotidiana, principalmente ao da realidade brasileira. O desfecho do “drama” representado no campo de futebol é imponderável. A realização e a frustração induzida por esse desfecho, por mais que a “religiosidade” tente estabelecer o contrário, somente será conhecido quando ocorre o apito final da partida. E o desfecho nem sempre é justo, fato que aumenta a representação do “jogo social brasileiro”. Há uma frase muito comum no futebol: “o jogo só termina no apito final”. Aprende-se neste ritual que até o último minuto um time pode reagir e reverter um resultado negativo ou pode perder um campeonato que está quase ganho. E um ator pode passar de um estado de euforia para outro de completo desespero (ou vice-versa) em questão de segundos.

Tal “imponderabilidade” também ocorre em outros “jogos” coletivos⁷⁶. No basquete, por exemplo, uma partida e um campeonato também podem ser decididos no último segundo, assim como no vôlei, entre outros. Porém, isso somente ocorrerá se houver um certo equilíbrio técnico entre os dois adversários. Um time de vôlei não tão talentoso pode ganhar uma partida de outro, considerado favorito. Mas isto é mais provável que ocorra dentro do futebol, exatamente por sua dinâmica: os “tentos”, dentro de uma partida são raros e qualquer acidente pode modificar o seu resultado⁷⁷. Um jogo de futebol pode terminar em 1 x 0 ou 0 x 0, diferentemente dos outros jogos que citei. Quem está familiarizado com o futebol conhece bem o significado e a frequência com que se usa a palavra “zebra”, que representa um time que não é o favorito ou o menos talentoso ou o menos competente nas estatísticas anteriores, mas que ganha na partida decisiva. Isto pode ocorrer em outros esportes, mas é mais provável que ocorra no futebol. Não existe uma relação necessária de “justiça” nos resultados do futebol. Penso que haja dois exemplos clássicos disso na história das Copas do Mundo de Futebol: a derrota da Hungria para a Alemanha na Copa de 1954 e a derrota do Brasil para o Uruguai na Copa de 1950. No futebol, a “imponderabilidade” é a essência do ritual.

Exatamente pela dinâmica de escassez de tentos de uma partida de futebol, acarretando um limiar estreito entre vitória e derrota, faz com que os erros de arbitragem, às vezes, sejam decisivos no resultado de algumas partidas, mesmo as de Copas do Mundo. A história está repleta de exemplos famosos, como o gol de mão de Maradona na final da Copa de 1986 (“La mano de Dios!”), e o polêmico gol anulado da Alemanha contra a Inglaterra, na final da Copa de 1966, em que a bola bate no travessão e entra alguns centímetros e depois sai.

⁷⁶ Em outras modalidades esportivas individuais também há um forte aspecto de imponderabilidade no resultado. Um atleta favorito pode sofrer um acidente no momento de um salto e perder a competição para um outro menos competente nas estatísticas anteriores.

⁷⁷ Não é o objetivo desta pesquisa fazer levantamentos estatísticos ou estudos comparativos a este respeito. Apenas estou chamando a atenção para a imponderabilidade que ocorre dentro do futebol e os exemplos comparativos colocados no texto estão neste sentido.

Mas isto faz parte do ritual do futebol e alguns defendem a permanência da subjetividade da interpretação da arbitragem, que ajuda a garantir ao ritual sua grande imponderabilidade (mas que, infelizmente, às vezes, serve para outros fins menos legítimos).

Nelson Rodrigues já observava a grande imponderabilidade do futebol, o que serviu para inspirá-lo na criação de um célebre personagem de suas crônicas esportivas, o “Sobrenatural de Almeida”, que “entrava em campo para reverter um resultado”, sempre para o lado da frustração do time que era utilizado como ponto de vista da narrativa.

No penúltimo jogo do alvinegro [Flamengo], o Armando Marques marcou um pênalti fantástico. Não houve nada, absolutamente nada. Mas o Sobrenatural de Almeida soprou no ouvido do árbitro: - “Pênalti, pênalti!”. Armando foi na conversa e apitou a penalidade máxima. No Fla-Flu [jogo entre o Flamengo e o Fluminense], houve o que houve: - o ponta tricolor Hilton tirou, com a mão, a bola de Marco Aurélio, e fez o gol. O Sobrenatural de Almeida sussurrou ao ouvido do Armando Marques: - “Gol legítimo, do escocês!”. Mais uma vez o juiz foi na conversa. E ninguém desconfia que a grande figura do “Robertão” [antigo nome do Campeonato Brasileiro] é o hediondo Sobrenatural de Almeida (RODRIGUES, 1996, p. 138).

O futebol não é o único “jogo” onde um erro de arbitragem pode definir o resultado de um campeonato, mas é um dos poucos onde isto pode ocasionar que um time de menor nível técnico sobrepuje um outro melhor.

Essa imponderabilidade e essa possibilidade de “injustiça”, tão marcantes no futebol, aproximam, logicamente, o “jogo” da vida cotidiana, em particular do “jogo social brasileiro”. São também, ao meu ver, responsáveis pela grande presença de elementos religiosos neste ritual, pois é necessário lidar a todo o momento com o temor da imponderável possibilidade da frustração, e a religiosidade e o “pensamento mágico” são as ferramentas tradicionais para isso (pranchas 2, 3 e 4, pp. 62-64).

Violência

A violência aparece como outra consequência da aproximação que se estabelecem entre os níveis lógicos do ritual e da vida cotidiana e da indução de fortes experiências sensoriais que reforçam a crença nesta realidade; mas precisamos tratar este assunto com cuidado para não cair nos “lugares comuns”. A violência no futebol não é o tema privilegiado nesta pesquisa, entretanto, um tipo especial de violência tem a ver com o processo de comunicação ritual que descrevemos e alguns comentários tornam-se pertinentes. Descrevemos o tipo de violência desencadeada pelo processo cismogênico não restrito, onde ocorrem experiências sensoriais cada vez mais fortes. É necessário deixar claro, porém, que este processo não vai desencadear necessariamente um comportamento de violência, nem tampouco é responsável por toda a violência observada no futebol. Como vimos na sessão 2.2, a configuração de um processo de comunicação cismogênico não pode ser definida *a priori*: padrões de comportamento ligados à frustração podem gerar comportamentos do tipo agressão física, assim como podem gerar outros do tipo incentivo, auto-afirmação, reclamação etc. A violência que existe entre os *Hooligans*, na Inglaterra, por exemplo, é de um tipo deferente desta; é um tipo diferente de violência, provocada por “arruaceiros”, que pode ser praticada inclusive na comemoração pela vitória ou pela conquista de um campeonato. Existem vários estudos que tratam deste fenômeno⁷⁸.

O que podemos afirmar é que existe um tipo de violência observada no futebol que está relacionada, de alguma forma, ao processo de incorporação intensa que decodifica a realidade através da confusão dos níveis lógicos presentes no ritual. Na medida em que este processo induz os torcedores, cada vez mais fortemente, a não perceberem o nível de abstração da mensagem “isto é apenas um jogo”, as experiências de frustração podem se tornar cada vez mais difíceis de serem suportadas. No clímax desse processo, um comportamento do

⁷⁸ Ver: WILLIAMS, John, DUNNING, Eric & MURPHY, Patrick. *Hooligans Abroad*. London: Routledge, 1992. Original de 1985.

tipo agressão simbólica pode facilmente gerar um outro comportamento do tipo agressão física e, se não for contido, pode realmente levar a danos consideráveis. Como consequência dessa relação de fanatismo e de confusão dos níveis lógicos, podemos ver um dos fatores que explica o fato da violência ser mais alta entre os chamados torcedores organizados que entre os torcedores comuns, como mostra uma pequena tabela onde Pimenta (1997, p. 122) sintetizou o percentual de violência envolvendo o torcedor organizado, o torcedor comum e a polícia militar entre janeiro de 1980 e agosto de 1995, com base em 614 textos selecionados da imprensa paulista, dos quais separou 67 casos que considerou os mais relevantes.

RESUMO DOS 67 CASOS ANALISADOS NA IMPRENSA PAULISTA				
	MORTES	%	FERIDOS	%
TORC. ORGAN.	15	60	415	63,4
TORC. COMUM	10	40	161	24,6
POL. MILITAR	-	-	78	11,9
TOTAL	25		654	

Fonte: Material extraído de 614 textos selecionados na imprensa paulista. conta da bibliografia os jornais pesquisados.

Aceitando a tese aqui apresentada, alguém poderia interpretar nossa análise cismogênica do futebol e indagar: por que, então, produzir um ritual cismogênico que pode gerar violência? Não seria melhor proibi-lo? Se observarmos o contexto social onde o futebol está inserido, chegaremos a uma conclusão óbvia: a violência não está dentro do futebol e sim na sociedade como um todo, e que, por isso mesmo, o processo de comunicação ritual se configura na produção do comportamento de agressão física, em alguns casos, e não de outro, que representasse a reação às experiências de frustração de outro modo.

Duas outras tabelas (Pimenta, 1997, p. 124) mostram o aumento dos atos de violência no futebol decorrer do período de 1980 a 1995.

FORMAS DE PRODUÇÃO DE LESÕES EM CONFRONTOS ENTRE TORCEDORES DE FUTEBOL									
ANO	BOMBA	ROJÃO	ATROPE	A. FOGO	FACA	PAU	PEDRA	OUTR.	TOTAL
1981	-	-	-	-	-	-	-	2	2
1982	-	2	1	1	-	-	2	4	10
1983	-	-	-	-	-	-	-	5	5
1984	-	-	-	-	-	1	-	4	4
1985	-	-	-	-	-	-	-	1	1
1986	-	-	-	-	1	-	-	2	3
1987	-	-	-	-	-	1	2	13	16
1988	1	2	-	1	-	1	-	5	10
1989	-	1	-	1	-	-	1	3	6
1990	-	1	-	2	-	1	1	9	14
1991	-	2	-	1	-	1	2	12	18
1992	3	1	-	4	1	4	5	25	43
1993	4	2	-	3	-	2	8	8	27
1994	2	1	2	8	-	2	6	29	53
1995	2	1	-	3	-	3	2	14	25
TOTAL	12	16	3	24	2	16	29	51	238

Fonte: Material extraído de 614 textos selecionados na imprensa paulista. Consta da bibliografia os jornais

ANO DO FATO E IDADE DAS VÍTIMAS FATAIS NOS CONFRONTOS DE TORCEDORES DE FUTEBOL DE 1980 A 1995									
GRUPOS DE IDADES									
IDADE ANO	-10	10/15	16/20	21/25	26/30	31/35	36/40	+40	TOTAL
1981	1								1
1982	2			1					3
1983									
1984								1	1
1985									
1986							1		1
1987									
1988				1					1
1989									
1990									
1991									
1992		1	1			1		1	4
1993			3						3
1994			3	2	2		1		8
1995			2			1			3
TOTAL									
IDADE	3	1	9	4	2	2	2	2	25

Entretanto, se comparadas com a evolução da violência na sociedade urbana como um todo e, em particular, a de São Paulo, dentro da qual esses dados sobre o futebol foram coletados, vamos ver que a violência como um todo aumentou no mesmo período. Dados do Datasus (IBGE) mostram o aumento da violência no país. Entre 1980 e 2000, a taxa de mortalidade por homicídio cresceu 130%, passando de 11,7 por cada 100 mil habitantes para 27 por 100 mil. As maiores taxas estão nos estados de PE (54), RJ (51), ES (46) e SP (42). Considerando-se apenas os homens, a taxa de homicídios cresceu 134%, no mesmo período: enquanto, em 1980, 21,2 a cada 100 mil homens morriam assassinados, em 2000 a proporção cresceu para 49,7 por 100 mil. Os homens jovens, de 15 a 24 anos, são os mais afetados: em 2000, 95,6 a cada 100 mil homens dessa faixa de idade morreram, vítimas de homicídio, sendo 71,7 em cada 100 mil (ou seja, 75%) mortos com armas de fogo. Em relação a 1991, cresceu 46% a taxa de homicídios de homens jovens (era de 65,5 a cada 100 mil) e aumentou 95% a taxa dos realizados com armas de fogo (era de 36,8 por 100 mil, ou 56,2% do total). Claro que as mortes que ocorrem dentro do universo do futebol fazem parte destes números, mas somente elas não seriam capazes de configurar tal aumento.

Não vou aqui entrar nas causas da violência urbana e da violência no futebol. Apenas gostaria de dizer que o futebol, na medida em que incorpora fatores de restrição à sua própria cismogênese, pode estar cooperando, sim, para canalizar a violência urbana, que existe independente dele. E canalizar o desejo de pertencimento a um grupo e o sentimento de vazio social, que poderiam estar engrossando as estatísticas de violência do país, desencadeadas por gangues marginais. Dentro de um ritual, este sentimento se manifesta em atos e comportamentos que recebem um tratamento lógico e institucional, com fatores de restrição.

5 – Contexto cultural em Gregory Bateson

5. 1 - *Ethos* e o *eidos*

Considerando o propósito central desta pesquisa, exposto na apresentação, discutir o futebol a partir de sua dinâmica de comunicação ritual e suas experiências sensoriais, posso dizer que os assuntos principais foram tratados até o final do capítulo 4. Tenho consciência que a abordagem exposta não é muito ortodoxa, em termos de um trabalho etnográfico em Antropologia Social, pois contempla demasiadamente a dinâmica das interações rituais e as experiências emocionais individuais dos torcedores do futebol, beirando, assim, o campo da Psicologia Social, utilizando a Semiologia como meio. O tipo da abordagem analisada nesta pesquisa, entretanto, apesar de parecer estranha para alguns, tem justamente na originalidade sua maior contribuição, em particular, para o desenvolvimento de uma linha teórica para a Antropologia mais ligada à comunicação de nível interpessoal e intrapessoal e, conseqüentemente, à Psicologia Social. Não obstante, um outro objetivo desta pesquisa, descrever e discutir as idéias de Gregory Bateson, todavia, está incompleto. Faltam alguns conceitos que fazem a ponte entre a cismogênese, a codificação-avaliação, já abordados, com o conjunto da cultura. Falta descrever a visão de Bateson sobre o funcionamento da cultura; diz respeito às possíveis relações de um contexto particular, com a cultura como um todo.

Por isso, o assunto que será abordado aqui poderia ter sido colocado na forma de um apêndice, não fosse o objetivo desta pesquisas, diretamente ligado à obra de Bateson. Bateson desenvolveu algumas ferramentas adequadas para realizar a ponte entre os níveis de organização da informação intrapessoal, interpessoal, intergrupar e o cultural, a saber: os conceitos de *ethos* e de *eidos* e, sobretudo, de deutero-aprendizagem (que será abordado na sessão seguinte). A exposição destes conceitos, apesar de se deslocar um pouco da abordagem das experiências do êxtase, é particularmente útil para vislumbrar um contexto particular, como o do futebol dentro de um quadro mais amplo da cultura. Vou aqui, entretanto, realizar mais um trabalho de descrição de tais conceitos, da forma como os concebeu Bateson, do que um trabalho de análise sobre o

futebol, pois, para isso seria necessário a realização de uma outra tese. Não obstante, na medida que forem sendo expostas tais idéias, convido o leitor a continuar com o ritual do futebol em mente, a fim de, possivelmente, estabelecer relações com os assuntos abordados até aqui.

Um filho de Cambridge

O olhar de Gregory Bateson sobre a cultura está inserido no diálogo que estabeleceu entre a Antropologia e a Psicologia, tendo como intérprete sua Epistemologia da Comunicação.

Bateson começou seus estudos antropológicos no ambiente de Cambridge (Inglaterra), no final dos anos 20, sob a orientação de Alfred Cort Haddon⁷⁹, quando recebeu um financiamento para realizar um trabalho de campo na Nova Guiné, onde fez suas pesquisas com os *latmul* que resultaram no livro *Naven*, já mencionado. *Naven*, na época de sua publicação, foi um estrondoso fracasso. A data da segunda edição, somente vinte e dois anos depois, pode-nos oferecer uma referência quanto ao ostracismo a que esta obra ficou submetida. Uma das razões para este ostracismo foi em decorrência das dissonâncias de Bateson com algum dos seus mestres representantes do funcionalismo inglês da época. O entendimento dessas dissonâncias, sobretudo com Bronislaw Malinowski e Radcliffe-Brown, facilita, ao meu ver, a compreensão da visão de Bateson sobre a cultura, do diálogo que propôs para a Antropologia de sua época e, sobretudo, dos conceitos que quero aqui descrever.

É possível identificar entre as causas das dissonâncias entre Bateson e a Escola Funcionalista Inglesa e, conseqüentemente, da pouca aceitação de *Naven* nos meios acadêmicos da época, um fator que está descrito com certa

unanimidade pelos autores que escreveram sobre Bateson (HOUSEMAN & SAVERI, 1994; PAUZÉ, 1996, WINKIN, 1981). Este fator diz respeito ao espaço de investigação que propunha para a Antropologia; ele considerava importante a influência do comportamento individual sobre o conjunto da cultura e valorizava as interações individuais na moldagem cultural, posicionando-se demasiadamente perto dos assuntos relativos à Psicologia. Esta aproximação era vista com algumas reticências pelos antropólogos funcionalistas ingleses, que estavam preocupados em delimitar bem as linhas fronteiriças entre a Antropologia e as disciplinas vizinhas. Grosso modo, a divergência entre Bateson e a Escola Funcionalista Inglesa tem relação com uma questão fundamental: o quê exatamente a Antropologia deve estudar e como. Isto implicava na visão sobre o *modus operanti* da cultura e na formulação de um modelo que definisse a influência da cultura sobre o comportamento dos indivíduos e vice-versa.

Os conceitos de “*ethos*” e “*eidos*” (assim como de “caráter” e de “deutero-aprendizagem”), conforme definidos por Bateson, estão inseridos no âmbito desta discussão. Têm a ver com sua visão sobre o *modus operanti* da cultura e com a formulação de um “modelo circular” para representar a relação entre o indivíduo e a cultura. Para ele, haveria uma retro-alimentação contínua na relação entre indivíduo e cultura, na qual nem o comportamento individual era o determinante para o conjunto da cultura, nem tampouco a cultura era um organismo social independente, como nos moldes do funcionalismo europeu, influenciado pelas idéias durkheimianas reinantes no ambiente de Cambridge. Os indivíduos são os que fornecem o ponto de vista para se determinar um certo “padrão” à cultura; através deles é que o observador consegue ver as características mais marcantes (penetrantes) da cultura. Assim, no livro *Naven*, Bateson mostra primeiramente determinados comportamentos individuais que considerava relevantes, para tornar claro o contexto em que aparecem, mas

⁷⁹ Sobre o assunto ver: SAMAIN, Etienne. Balinese Character (Re)visitado. Uma introdução à obra visual de Gregory Bateson e Margaret Mead. In: ALVES, André. *Os Argonautas do Manguê*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

depois descreve vários aspectos da cultura *latmul* como um todo, em que esses comportamentos individuais podem ser considerados como “estandardizados” (BATESON, 1965 [1936], p. 33). Em *Naven*, “Bateson escolhe pontos específicos da vida social dos *latmul* ao invés de abordar o conjunto da cultura [como no funcionalismo inglês] e daí retira um certo número de modalidades essenciais de todas as relações sociais desta cultura na forma de estandardizações” (HOSEMAN & SAVERI, 1996, p. 23).

O encontro de Bateson com Margaret Mead⁸⁰ (e com a escola americana) foi fundamental para fornecer-lhe algumas saídas necessárias para localizar o seu objeto de estudo dentro de uma Antropologia que idealizava mas, ao mesmo tempo, acirrou suas diferenças com os mestres ingleses. Mead lhe trazia novos ares, vindos da escola americana, onde Franz Boas era o grande mestre (SAMAIN, 2004, pp. 17-36). Esse encontro introduziu Bateson aos trabalhos dos chamados “boasianos”, cujo diálogo entre Antropologia e Psicologia não era necessariamente um problema; em particular, Mead apresentou-lhe os trabalhos de Ruth Benedict. O olhar de Bateson para certos “padrões estandardizados de comportamento”, que desempenharia em *Naven* um papel fundamental, teve a influência direta de Ruth Benedict. Esta influência veio, sobretudo, através da leitura de *Psychological Types in the Culture of the South-west* (1928) e *Patterns of Culture* (1934)⁸¹.

⁸⁰ Lipset (1991 [1980], p. 156) narra o episódio deste encontro com grande riqueza de detalhes. Ele mistura boa dose de história pessoal à trajetória intelectual de Bateson, com tamanho brilhantismo, que não consegui interromper a leitura de seu livro até que o texto finalizasse com o emocionante episódio da morte de Bateson, presenciada por ele em 1980. O texto de Lipset nos remete a uma pequena cabana na aldeia *latmul* de *Kankanamum*, às margens do rio Sepik, em dezembro de 1932, onde o jovem Bateson encontrava-se trabalhando, e onde ele e Mead se encontraram. Neste encontro surgia uma afinidade entre Mead e Bateson que conduziu ao casamento entre os dois, poucos anos mais tarde.

⁸¹ Um comentário específico sobre essa influência pode ser encontrado em *Naven* (BATESON, 1965 [1936], p. 112). Ver: BENEDICT, Ruth. *Psychological Types in the Culture of the South-west*. In: Proc. 23rd Internat. Congress of Americanists, 1928 e BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1956. Original de 1934.

Entretanto, essa influência no seu olhar sobre a cultura e a Antropologia, propriamente dita, aumentou ainda mais suas divergências com os mestres ingleses. Pela visão destes, os “padrões de comportamento” observados no nível individual eram transpostos para o nível social de uma forma precipitada e, além disso, o estabelecimento de um processo de standardização da cultura, da forma como propunha Bateson, não era aceito. Malinowski foi um ferrenho crítico de *Naven*. Num prefácio que escreveu para a publicação do trabalho de pesquisa de um de seus pupilos, ele desferiu críticas a *Naven* e, ao mesmo tempo, à Ruth Benedict e suas tipificações do tipo “apolíneo”, “dionisíaco” etc., num tom, de certo modo, irônico:

Várias vezes ao ano surgem novas normas, e a realidade da vida humana vê-se submetida a manipulações estrambóticas e alarmantes... Fica-se tentado a analisar as culturas em função da cismogênese, ou definir o “gênio” individual e singular de cada sociedade em particular como apolíneo, dionisíaco, paranóico e coisas assim. Sob a hábil pena de outro escritor [Bateson], as mulheres de uma tribo se vêem masculinas enquanto os varões adquirem características femininas⁸² que quase os permitem dar a luz. Em contraste com o anterior [Naven], o presente livro é uma obra sem afetações, genuinamente sábia, baseada na experiência real de uma cultura e não na hipostatização de umas quantas impressões. O antropólogo que considera científico o trabalho que realiza pode respirar tranqüilo e agradecido. (MALINOWSKI apud LIPSET, 1991 [1980], p. 165. Prefácio a We, The Tikopia, de R. Firth).

Radcliffe-Brown, apesar de possuir idéias divergentes das de Bateson, quanto ao objeto de estudo da Antropologia e, em particular, quanto ao conceito de “estrutura social”, era menos radical em seus comentários, como podemos perceber numa correspondência pessoal que dirigiu a este, comentando suas impressões depois de ler os primeiros manuscritos de um de seus artigos publicados na revista *Oceania* (1932). “Quando falo de morfologia e de estrutura, refiro-me à estrutura social, isto é, à integração dos seres humanos em grupos...

⁸² Malinowski refere-se a certos comportamentos de “travestimento” no ritual descrito por Bateson em *Naven*, quando ocorre a inversão de gênero.

Você, por sua parte, refere-se à morfologia da cultura. Creio que se trata... de uma idéia excelente” (RADCLIFFE-BROWN apud LIPSET, 1991 [1980], p. 165).

Sabendo de suas diferenças conceituais para com seus mestres, Bateson resguardou uma sessão de *Naven* apenas para tratar de esclarecer alguns pontos, que chamou de “The Concepts of Structure and Function”. Nesta sessão, ele explica sua concepção de estrutura cultural, em contraste com a de Radcliffe-Brown e Malinowski, separando e definindo alguns conceitos e objetos de estudo para os quais estava mais disposto a direcionar seu olhar. É no âmbito desta discussão que ele coloca, de forma contrastiva, os conceitos de *ethos e eidos*.

A definição de *eidos* pode ser entendida através das diferenças entre as concepções de Bateson sobre os conceitos de “estrutura” e de “função” e as concepções defendidas por Malinowski e Radcliffe-Brown. Enquanto Radcliffe-Brown falava em “estrutura social”, Bateson procurava explicar seu conceito de “estrutura cultural”:

No estudo da estrutura cultural nós tomamos detalhes do comportamento como unidades a serem vistas conjuntamente vinculadas a um esquema “lógico”, enquanto no estudo da estrutura social nós devemos tomar os indivíduos como nossas unidades para serem vistos conjuntamente vinculados a grupos – por exemplo, como parentes, como membros de clãs ou como membros da comunidade (BATESON, 1965 [1936], p. 25).

Assim, Bateson separa as representações de Radcliffe-Brown relativas à palavra “estrutura”, relacionadas a uma unidade social descrita, por exemplo, em termos da estrutura de parentesco, como o amálgama da sociedade. Identifica as suas concepções de “estrutura” como relacionadas à orientação cognitiva dos comportamentos individuais observáveis pelo cientista, que podem ser standardizados dentro de um esquema “lógico” em termos tais que assumam a forma de um comportamento cultural. A esse sustentáculo cognitivo para a estrutura de uma cultura ele deu o nome de *eidos*.

Por outro lado, o sentido de “função” da cultura, para Bateson, estava sob o prisma dos fatores capazes de satisfazer as necessidades humanas, não

apenas aquelas com características “pragmáticas”, relacionadas a uma “função” que visa à integração e à sobrevivência da sociedade, mas também em relação aos fatores capazes de suprir as necessidades psicológicas do ser humano. Ele subdividiu o conceito de “função pragmática” derivado de Malinowski, para isolar o seu entendimento sobre o *ethos*, e oferecer às experiências afetivas da cultura lugar relevante na observação antropológica, fato que, segundo ele, carecia no pensamento pragmático do funcionalismo. Dentro da “função” de uma sociedade deveria entrar em cena o conceito de “função afetiva”, que seria a relação entre detalhes da cultura e a necessidades emocionais dos indivíduos. Embora a palavra “*ethos*” tenha sido sugerida por Radcliffe-Brown⁸³, este termo ajudou Bateson a pensar em algo causativo, “uma categoria de comportamento ou um certo fator no qual o comportamento se configura” (BATESON, 1965 [1936], p. 30).

A justificativa de Bateson para o desmembramento do conceito de “função pragmática”, além de não abranger a característica “afetiva” e “emocional”, dentro das necessidades dos indivíduos, era insuficiente para olhar para o conflito. Esta justificativa pode ser representada na seguinte crítica a Malinowski, que certamente desagradou seu mestre. Nas palavras de Bateson:

Esse termo [função pragmática] é aplicado para efeitos tais como: incremento da sociabilidade entre os indivíduos; incremento da solidariedade da comunidade; incremento do orgulho familiar; confirmação dos privilégios de indivíduos e a obrigação de seus direitos e deveres; substanciação da crença na eficiência mágica e o reforço da lei e da ordem tradicional. (...) Num primeiro momento, muito dessas funções pareceria “útil”, e antropólogos têm sido tentados a encontrar validade para funções desse tipo sem mais “barulho”. Mas sua utilidade torna-se problemática quando apontamos para o fato que muitos de seus efeitos poderem ser mutuamente antagônicos, que, por exemplo, um incremento do orgulho familiar pode bem romper a solidariedade da comunidade; ou, novamente, excessiva ênfase sobre a solidariedade dentro da comunidade pode concebivelmente forjar uma guerra com pessoas de fora e assim uma destruição do status quo. Na luz dos potenciais antagonismos entre estes efeitos, nós veríamos que somente com grande cuidado poderia

⁸³ Fato que Bateson relatou no artigo, “Experiments in Thinking About Observed Ethnological Material” (1987 [1940], p. 82).

ser atribuída validade a elas; e na lista de efeitos válidos nós deveríamos certamente incluir todas as oposições aos efeitos influenciados pela Escola Funcionalista – a redução da solidariedade, a redução do orgulho familiar, o relaxamento do dever (BATESON, 1965 [1936], p. 31).

Bateson considerava que o conceito de “função pragmática” (ligado às várias esferas da vida social), colocado com explicação para a integração e o estabelecimento da coesão social, não observa o conflito que poderia emergir, principalmente, por fatores “emocionais” presentes nos efeitos colocados na citação acima; em outras palavras, que estes efeitos poderiam ser conflitantes.

Para dar conta da abrangência de seu olhar sobre a cultura, não apenas observando seus aspectos pragmáticos de sustentabilidade e de coesão social, mas também das necessidades psicológicas e emocionais dos indivíduos, Bateson classifica cinco diferentes focos representados através de categorias de relacionamentos encontrados no interior do tecido social (BATESON ,1965 [1936], p. 29):

- 1) Relações Estruturais ou Lógicas: entre aspectos cognitivos de vários detalhes da cultura: as razões cognitivas para o comportamento.
- 2) Relações Afetivas: entre detalhes do comportamento cultural e necessidades emocionais básicas ou secundárias e desejos dos indivíduos: a motivação afetiva dos detalhes do comportamento.
- 3) Relações Ethológicas: entre aspectos emocionais de detalhes do comportamento cultural e a ênfase emocional do conjunto da cultura.
- 4) Relações Eidológicas: entre aspectos cognitivos de detalhes do comportamento cultural e o padrão geral da estrutura cultural.
- 5) Relações Sociológicas: entre o comportamento cultural dos indivíduos e as necessidades do grupo com um todo: a manutenção da solidariedade, etc.

Destas cinco categorias de relacionamentos entre detalhes da cultura, ele separa a dos relacionamentos sociológicos, associados com o conceito de “estrutura social” de Radcliffe-Brown e com o de “função pragmática” de

Malinowski, ao qual não oferece prioridade em suas observações. Quanto às outras quatro categorias, ele faz certas analogias e estabelece aproximações (duas a duas):

- 1) Estabelece analogias entre os relacionamentos que define como ethológicos e os comportamentos com características afetivas e as representa através do conceito de *ethos*;
- 2) Estabelece analogias entre os relacionamentos que define como eidológicos e os comportamentos estruturais (“estrutura cultural”) e as representa no conceito de *eidos*.

Essas aproximações ethológica e eidológica para a cultura, que dizem respeito aos comportamentos e às necessidades dos indivíduos de uma cultura, estão intimamente ligadas à concepção de “modelo circular” entre indivíduo e cultura, que pode ser representado através da hipótese de estandardização: “Essa hipótese é, num senso, circular; supõe que a característica marcante da cultura não só expressa, mas também promove a estandardização dos indivíduos” (Bateson, 1965 [1936], p.33).

A idéia de “contextos” culturais aparece em vários artigos de Bateson, posteriores a *Naven*, relacionada ao aprendizado cultural, mas neste livro está intimamente relacionada ao processo de estandardização da cultura. Os diversos contextos culturais são os responsáveis por forjar a estandardização de algumas características marcantes de uma cultura, pela interiorização dessas características nos indivíduos. Ao mesmo tempo os indivíduos são responsáveis por promover tais características nos próprios contextos culturais, dentro do “modelo circular” de Bateson. É na comparação de vários contextos culturais que se torna possível identificar certas características estandardizadas, certas uniformidades eidológicas e ethológicas da cultura.

O *eidos* da cultura seria a expressão da estandardização dos aspectos cognitivos dos indivíduos, enquanto o *ethos* corresponderia à expressão da estandardização dos seus aspectos afetivos.

Assim, Bateson define o *ethos* da seguinte forma: “a expressão de um sistema culturalmente estandardizado da organização dos instintos e emoções dos indivíduos” (BATESON, 1965 [1936], p. 118). E *eidos* como: “a expressão de uma estandardização dos aspectos cognitivos da personalidade dos indivíduos” (BATESON, 1965 [1936], p. 220). Ao mesmo tempo em que ambas estandardizações são expressões da personalidade individual, também as promove, criando um ciclo contínuo de influências entre *ethos* e *eidos* culturais, de um lado, e personalidade dos indivíduos.

A relação entre indivíduo e cultura, na visão de Bateson, desagradava os funcionalistas da época, pois oferecia um papel muito proeminente à observação da personalidade dos indivíduos, muito próximo ao da Psicologia do Desenvolvimento. Bateson tinha plena consciência disso:

Na disciplina da sociologia, como Radcliffe-Brown tem apontado, a psicologia individual torna-se irrelevante do mesmo modo que a Física Atômica é metodologicamente irrelevante para o estudo da Bioquímica (BATESON, 1965 [1936], p. 34).

A idéia de “estandardização”, por sua vez, teve como predecessora a concepção de Ruth Benedict (1934) sobre o conceito de *configuration* e o conceito de *pattern* de Edward Sapir (1927)⁸⁴, “ambos amigos de Margaret Mead e integrantes da chamada ‘escola de cultura e personalidade’ americana” (SAMAIN, 2004, p. 31). Bateson confessa que tem, especialmente, uma dívida com Benedict, pois suas duas representações ethológica e eidológica, pensadas no âmbito desse modelo circular de estandardização cultural, foram subdivisões da *configuration*⁸⁵. “A soma de *ethos* e *eidos*, mais adequados para características gerais da cultura, mas também adequados para outras

⁸⁴ Ver: SAPIR, Edward. The unconscious patterning of behavior in society. In: MANDELBAUM, David. *Language, culture and personality*. Los Angeles: University of California Press, 1951. Original de 1927.

⁸⁵ Bateson diz, em nota de rodapé na página desta citação, que a Dr.^a Benedict teve a gentileza de ler o manuscrito de *Naven* e concordou com as relações entre *ethos*, *eidos* e *configuration* colocadas ali.

estandardizações, juntos constroem a *configuration*” (BATESON, 1965 [1936], p. 33).

Em suma, o conceito de *configuration* teria sido desdobrado por Bateson em dois aspectos com essências diferentes, os quais ele define formalmente como o *eidos* de uma cultura (“estandardização dos aspectos cognitivos da personalidade dos indivíduos”, 1965 [1936] p. 220) e o *ethos* (“sistema culturalmente estandardizado de organização dos instintos e das emoções dos indivíduos”, 1965, p. 118). Reparem que nestas definições Bateson privilegia os indivíduos dentro de um sistema circular na sua interação com a cultura, pois é para eles que dirige seu olhar. Diria ele, como vamos entender a sociedade senão através da observação dos indivíduos? Mas que características o pesquisador poderia considerar para identificar um *ethos* e um *eidos* dentro de um grupo cultural? O que seria, na prática, o *ethos* e o *eidos*? Bateson nos oferece alguns exemplos.

Na descrição dos aspectos cognitivos da personalidade dos *latmul*, Bateson destaca o acentuado estímulo para uma determinada atividade intelectual nesta cultura. Há entre os *latmul* precisos esforços para se incrementar o talento dos indivíduos para a memorização de nomes totêmicos relativos aos clãs. Ele refere-se a esta característica eidológica como um “processo cultural de estimulação da memória”. Este talento é dramaticamente mostrado nos debates sobre nomes e totens que ocorrem periodicamente, extremamente importantes para o desenvolvimento e a manutenção da complexidade da cultura *latmul*. Bateson relata, em seu capítulo sobre o *eidos* dos *latmul*, que um homem erudito pode guardar em sua cabeça entre dez e vinte mil nomes. Este número, que Bateson chega por estimativa, oferece uma idéia da enorme erudição a que um homem *latmul* pode chegar (BATESON, 1965 [1936], p. 222).

No tipo de memorização praticado pelos *latmul*, a ordem cronológica das seqüências mencionadas é menos importante que os conteúdos em si. Quando se pergunta para um nativo *latmul* sobre algum evento do passado, ele pode, como regra, dar imediatamente uma resposta relevante para a questão, sem

mencionar o conjunto da série de fatos cronológicos relacionados. A técnica do debate que se estabelece em torno ao direito de propriedade de certos nomes, por parte dos clãs, induz à memorização de certos detalhes dos mitos em detrimento da cronologia da seqüência de eventos. Na rotina de memorização, o visual e a “imagem cinestética”⁸⁶ (estética do movimento gestual) são os pontos mais importantes a serem memorizados e expostos nos debates. Esta é uma característica eidológica marcante desta cultura.

Porém, indaga Bateson, como poucos homens eruditos poderiam passar seu estilo cognitivo e estimular uma reação sobre o conjunto da cultura, dentro do processo de “estandardização”? Ele nos relata que estes especialistas cotidianamente serviam-se como mestres, criticando e instruindo os homens comuns quanto aos nomes totêmicos e estimulando o seu aprendizado no assunto em diversos contextos. Desta forma, seu conhecimento não era exposto apenas nos debates públicos, mas também nas conversas corriqueiras, atuando assim na maioria da população, em grande parte do tempo e estimulando o interesse dos homens para demonstrarem o conhecimento aprendido⁸⁷.

Para o *ethos* dos *latmul*, Bateson focaliza separadamente o comportamento masculino e o feminino, deixando claro que a estandardização culturalmente percebida para o sistema de organização dos instintos e das emoções nesta cultura é diferente para os sexos.

Bateson expõe o *ethos* dos homens e das mulheres *latmul* em termos de muitos episódios da vida cotidiana dos *latmul*, cujos contextos expressam a “estandardização” que forjam um *ethos* masculino e feminino bem diferenciado. A atuação cotidiana do homem e da mulher, dentro das respectivas casas cerimoniais e casas de moradias, simboliza o contraste ethológico entre os sexos.

⁸⁶ No texto, Bateson usa a expressão “kinaesthetic imagery” (1965 [1936], p.223).

⁸⁷ A questão de “como” a estandardização eidológica e ethológica se efetiva, ou seja, como se opera a interação entre indivíduo e cultura, será debatida mais adiante, quando falarmos de deuter-aprendizagem.

Grosso modo, nós podemos dizer que os homens estão ocupados com as espetaculares, dramáticas, e violentas atividades as quais têm como centro a casa cerimonial, enquanto as mulheres estão ocupadas com as úteis e necessárias rotinas de apanhar o alimento, cozinhar, e cuidar das crianças – atividades as quais estão centradas em torno à casa de moradia (BATESON, 1965 [1936], p. 122).

Em linhas gerais, um homem para andar no interior da casa cerimonial tinha que estar com uma expressão de extremo orgulho, como se reivindicasse para si a propriedade daquela imponente e grandiosa construção. Mas, diferentemente de uma igreja ocidental, esclarece Bateson, a casa cerimonial não expressa simbolicamente a devoção dos homens *latmul*, mas, sobretudo, representava o seu orgulho. Eles eram conhecidos como “caçadores de cabeças”, por conta das expedições que faziam com o objetivo de capturar e matar alguém motivados por alguma ação punitiva ou por vingança (geralmente um jovem ou um ancião trazido de uma aldeia vizinha). Enquanto uma igreja é um lugar “frio” e sacro, a casa cerimonial é um lugar “quente”, imbuído do calor da cólera pelas violentas mortes necessárias para a construção e para a consagração desta casa. No lugar da austeridade ou da discrição características do comportamento dentro de alguns tipos de igreja, na casa cerimonial havia uma mistura de orgulho e de histriônica consciência de si mesmo. Um homem importante, quando entrava nesta casa, estava consciente que “olhos” públicos estariam sobre ele e respondia a isto com uma espécie de ênfase em sua performance teatralizada. Ele entrava então com gestos que chamavam a atenção sobre sua presença, algumas vezes com uma rude jactância e com orgulho de si mesmo e, outras vezes, respondia a esses “olhares” com fanfarronice. Qualquer que fosse a direção de sua reação, esta seria sempre através de um comportamento teatral e superficial. Tanto o orgulho excessivo como as atitudes histriônicas e fanfarronas dentro da casa cerimonial eram aceitas como um comportamento normal e respeitável para os homens (BATESON, 1965 [1936], p.124).

Entre os *latmul* não havia um chefe fixo ou formal, mas ao invés disso havia uma valorização para com os homens que demonstrassem grande e “estridente” auto-afirmação em suas performance. Isto poderia ser realizado

também através da guerra, da feitiçaria, através do seu conhecimento esotérico no xamanismo, pela sua riqueza, pela intriga e, de algum modo, pela idade. Mas esses fatores só ganhavam notoriedade através do desempenho da atuação de um homem aos olhos públicos e quanto mais notoriedade ele viesse a ter, maior e mais notável teria que ser o seu comportamento. Um homem verdadeiramente influente se comportava com rude vituperação ou com grande fanfarronice quando estivesse no centro das atenções públicas, como na casa cerimonial, por exemplo, e com reserva e dignidade quando estivesse em segundo plano (BATESON, 1965, p. 125). Esses “olhos públicos” eram formados na maioria das vezes pelas mulheres. As mulheres formavam a mais importante audiência para a espetacular performance histriônica dos homens. Na verdade, os homens eram assim tão exibicionistas porque as mulheres admiravam essa performance, dizia Bateson (1965 [1936], p. 177).

Não obstante à valorização desse modelo de homem violento e exibicionista, havia dois tipos de *ethos* masculino estandardizados na cultura *latmul*, descritos por Bateson. O primeiro é o descrito acima: histriônico, violento, fanfarrão, cujo padrão exibicionista que era reforçado pela admiração das mulheres a esse tipo de comportamento. O segundo tipo é o de comportamento discreto e cerimoniosamente sério, mas que era acompanhado de grande erudição. Este outro tipo era o dos homens escolhidos não para expor, mas para julgar o conhecimento esotérico e as informações referentes aos nomes totêmicos, importantes para a relação de propriedade entre os totens e os clãs, assunto que provocava os calorosos debates públicos ao estilo *latmul*. Havia uma discussão calorosa para se averiguar quais totens pertenciam a que clãs que exigia uma boa desenvoltura pública por parte daqueles que desempenhavam a performance histriônica. O tipo mais discreto de homem era normalmente mais lento, mais calmo e mais tranquilo nas suas aparições públicas. Ele era o depositário mais seguro do conhecimento mitológico da cultura *latmul* e era quem contribuía em termos de erudição nos debates entre os clãs. Seu equilíbrio e cuidado habilitavam-no a julgar as exposições dos seus opositores e, cuidadosamente, indicar se eles realmente sabiam os segredos

dos totens ou se estavam apenas instigando o debate com insinuações vazias, através do simples blefe. Este tipo discreto, apesar de não valorizado pela audiência feminina, exercia um papel importante e era muito respeitado pelos homens do seu clã.

Na vida cotidiana das mulheres *latmul* não havia qualquer ênfase no orgulho ou na performance espetacular. Suas atividades estavam ligadas à casa de moradia onde cozinhar e cuidar das crianças não eram evolidos em publicidade, mas faziam parte de um comportamento discreto e privado (BATESON, 1965 [1936], p. 142). Em comparação ao orgulho masculino, as mulheres não demonstravam qualquer tipo de ostentação. Elas eram alegres e prontamente dispostas à cooperação, enquanto para o homem a cooperação era de certo modo mais difícil, tanto era sua obsessão pelo orgulho.

Mas esse comportamento não significava que as mulheres eram meros seres submissos. As mulheres podiam ter idéias próprias, exercer sua autoafirmação e até tomar a iniciativa para o namoro. Havia algumas diferenças no comportamento das mulheres de aldeia para aldeia, mas em algumas aldeias era a mulher que tinha o legítimo direito de escolher seu pretendente e o homem, nestes casos, não tinha o direito de recusar a proposta⁸⁸. No âmbito doméstico, a mulher podia ser considerada o poder e a autoridade. Ela é quem preparava o porco e o peixe; e dessas atividades o homem depende para prosperar em sua estridente atuação na casa cerimonial.

Na observação do *ethos* feminino, Bateson encontrava uma forma cíclica. Numa fase a mulher exibia um sistema de atitudes emocionais que contrastavam

⁸⁸ Bateson narra um caso no qual uma mulher disse a seu informante que estava apaixonada pelo seu cozinheiro. Esse episódio ilustra a personalidade forte e corajosa das mulheres que também compõe o *ethos* feminino entre os *latmul*. Após algumas interlocuções, o jovem cozinheiro aceitou a proposta da moça. Em seguida, começaram algumas demandas da parte do clã da moça pelo pagamento do preço pelo casamento, mas desafortunadamente o jovem não era rico e não tinha como pagar tal exigência. A moça, no entanto, enfrentou a situação e casou-se. Voltou para sua aldeia somente depois de quinze dias que havia se casado e com o *status* de “não disponível”.

fortemente com o dos homens. Enquanto estes consideravam a vida como uma espetacular e teatral performance de demonstração de orgulho como caçadores de cabeças, as mulheres passavam a maior parte do tempo de suas vidas em atitudes discretas e cooperativas. Em outra fase, exerciam um papel afirmativo dentro da casa de moradia e em relação a suas preferências sexuais. Além desse papel afirmativo, havia um ritual em que as mulheres dançavam e exibiam o orgulho do seu *ethos* diante de uma pública audiência masculina. Essas danças eram representações feitas para o homem, que as olhavam com contemplação, mas fazendo todo o possível para desencorajá-las. Quando o cerimonial exigia que a performance das mulheres contivesse alguns comportamentos tabus (de cunho sexual), os homens faziam o máximo para freiá-las e alardeavam no sentido de adiar a execução da cerimônia. Nestas ocasiões, os homens nem sempre permaneciam no plano das intenções e eram freqüentes as brigas e disputas entre maridos e mulheres, que se vingavam deixando de cozinhar sagu para eles (BATESON ,1965 [1936], p. 149).

No caso dos homens, a sua personalidade esquizótipa estava ligada aos dois padrões de homem na cultura *latmul*: um violento e histriônico, o outro discreto e ponderado. Bateson sugere que o *ethos* do homem estaria por analogia relacionado a um padrão esquizótipo de comportamento, enquanto o *ethos* feminino estaria, da mesma forma, relacionado a um padrão ciclótipo de comportamento⁸⁹.

Bateson atribui grande importância na moldagem do *ethos* de ambos os sexos às experiências que as meninas e os meninos recebem na infância, principalmente no que diz respeito às experiências rituais a que são submetidos. Estas têm a ver com imitação e aprendizado, diz Bateson. Por exemplo, a primeira experiência de homicídio de um menino é ainda na infância, quando o menino atira sua lança em um prisioneiro amarrado, com a ajuda do seu *wau*

⁸⁹ Essa analogia vem da leitura da obra de Kretschmer, *Physique and Character*, onde este cita as personalidades esquizóticas e ciclóticas, as quais Bateson identificou com os homens e mulheres *latmul*, às quais dedicou uma sessão de *Naven* chamada de “Os Tipos Preferenciais”. Posteriormente Bateson fará algumas críticas e apontará alguns erros no modelo de Kretschmer.

(irmão da mãe), que imediatamente depois elabora uma cerimônia *naven*, na qual o menino é posto como herói. Os meninos possuem também uma casa cerimonial própria, onde através de brincadeiras são iniciados nas espetaculares performances masculinas. Por outro lado, as meninas são induzidas pelas mulheres mais velhas para as tarefas rotineiras de pegar alimento, cozinhar e cuidar dos bebês.

Para a manutenção do contraste entre o *ethos* masculino e feminino na sociedade *latmul*, Bateson formula a teoria de uma dinâmica cismogênica de interação entre os dois sexos (já descrita), quando o comportamento masculino incrementa o comportamento feminino e vice-versa.

Caráter cultural

Após Bateson escrever os manuscritos de *Naven*, ele e Margaret Mead (já casados) partem para Bali para realizar pesquisas com a sociedade balinesa em março de 1936. Bali atrai Bateson por ser uma cultura bem diferente, diria, diametralmente oposta a dos *latmul* e este contraste permitia que Bateson testasse a generalidade de seus conceitos. Entretanto, em Bali, ele sente a necessidade de utilizar novas ferramentas metodológicas e conceituais, a saber: a utilização da imagem fotográfica como método de registro e descrição e a formulação do conceito de caráter.

Em 1942, Bateson e Mead publicam *Balinese Character. A photographic analysis*. Bateson funde os conceitos de *ethos* e *eidos* em um único termo, mas não o representa pela *configuration* de Benedict. Sente a necessidade de desenvolver um outro conceito, o de “caráter cultural”, uma espécie de personalidade culturalmente estandardizada, mas com características muito próprias. Em Bali, ele e Mead detêm-se sobre a questão de como o caráter balinês é forjado durante o aprendizado cultural e utilizam a imagem fotográfica, que recebeu neste trabalho uma importância central, não como mera ilustração para a explanação verbal, mas como material de análise. São mostradas várias

seqüências de fotografias do relacionamento entre mãe e filho para mostrar como a dinâmica dessa aprendizagem se desenvolve.

O conceito de “caráter” parece representar uma maior preocupação de Bateson em descrever “como”, ou através de que movimento tais standardizações ocorrem. Não que esta preocupação não estivesse presente em *Naven*. Mas lá ele descreve o *ethos* e *eidos latmul*, por um lado, e o processo de interação através do conceito de cismogênese, de outro. Estes conceitos lá aparecem carregados de detalhes e a dinâmica da moldagem da cultura (como o *ethos* e este *eidos* são forjados, e de que forma ocorre a interação entre eles) aparece somente através de um difícil exercício de associação. O conceito de “caráter” incorpora o movimento de maneira mais fluida, pois Bateson o desenvolve na forma de padrões de comportamento bipolarizados, ou seja, pólos da dinâmica das interações de um sistema de comunicação (ex.: dominante / submisso, exibicionista / voyeurista, etc.), implicando sempre numa relação.

No mesmo ano da publicação de *Balinese Character*, Bateson publica um artigo, “Morale and National Character” (1942), onde coloca suas idéias a respeito da formulação do conceito de “caráter nacional” (ano em que a Segunda Grande Guerra Mundial se faz presente na sua vida⁹⁰). Neste contexto, ele se preocupa em utilizar seu aprendizado em Antropologia para entender o conflito entre as nações. Neste artigo ele explicita o aspecto bipolar do seu conceito de caráter.

Nós adotamos uma importante ferramenta para nosso equipamento – a técnica de descrever o caráter comum (ou o “mais alto fator comum”) de indivíduos numa comunidade humana em termos de adjetivos bipolares. Ao invés de desesperança em face do fato que as nações são altamente diferenciadas, nós tomamos as dimensões desta

⁹⁰ Bateson empreendeu vários projetos durante os primeiros anos de guerra. Junto com Mead e alguns outros cientistas sociais (Ruth Benedict, Geoffrey Gorer, Lawrence Frnk, entre outros), ofereceu seus serviços, para encontrar procedimentos destinados a preservar a moral nacional dos aliados não combatentes, ao Comitê Arthur Upham Pope para a Moral Nacional (LIPSET, 1991 [1980], p. 187).

diferenciação como nossa chave para o caráter nacional. Não muito contente em dizer, “Alemães são submissos” ou “Ingleses são reservados”, nós utilizamos desta maneira frases como “dominante-submisso”, quando a ocorrência de relacionamentos deste tipo podem ser mostradas. Similarmente, nós não devemos nos referir ao “elemento paranóico no caráter Alemão”, a menos que possamos mostrar que por “paranóico” nós queremos dizer alguma característica bipolar dos relacionamentos entre Alemães-Alemães ou Alemães-estrangeiros. Nós não devemos descrever variedades de caráter definindo um dado caráter em termos de sua posição num continuum entre extrema dominância e extrema submissão, mas, ao invés, devemos tentar usar para nossa descrição alguma forma contínua como “grau de interesse em”, ou orientação em direção a, dominação-submissão (BATESON, 1987 [1942], p.127).

O conceito de caráter é construído sobre comportamentos bipolares (ou tripolares, em algumas culturas), que se relacionam num processo dinâmico de comunicação, que poderíamos chamar de *sistema de interação cultural*. Esses comportamentos, tais como dominação/ submissão, exibicionismo/ voyeurismo, nutrição/ dependência etc., têm correspondência com o *ethos* e do *eidos*, que é a forma que os indivíduos pensam e lidam com as coisas do cotidiano, tais como transações econômicas, sexo etc. Parece-me que, segundo Bateson, essa correspondência poderia ser da ordem de uma “uniformidade etnológica e eidológica característica de cada cultura”, ou em outras palavras, essa uniformidade representa o “caráter cultural”.

Os conceitos de *ethos* e *eidos* não são na verdade originais. Mauss havia escrito alguns anos antes (1921) a respeito de certas atitudes que formam uma espécie de linguagem comum da afetividade que rege a vida cotidiana refletindo tensões e as relações de força que estruturam a cultura. Ele dizia que as sociedades selecionam em meio aos indivíduos em certo conjunto de atitudes afetivas destinadas a caracterizar sua personalidade social, seu *ethos* (HOUSEMAN & SAVERI, 1994, p. 28). Mas Bateson, na época, ignorava quase totalmente a Escola Francesa (LIPSET, 1991 [1980], p.127), fato que podemos constatar na leitura de *Naven*, onde não há nenhuma referência a Mauss. É no olhar de Bateson para a “cultura em movimento”, sem dúvida, onde está a contribuição mais original da obra de Bateson e continua, a meu ver, sem concorrentes. Criar e descrever os fundamentos para o sistema de interações

culturais através do desenvolvimento de uma teoria da comunicação ou, melhor dizendo, de uma Epistemologia da Comunicação inovadora é o seu maior legado. O assunto da aprendizagem do *ethos* e do *eidos* de cada cultura irá interessar Bateson durante boa parte de sua carreira, posteriormente a *Naven* e, sobretudo, quando desenvolve o conceito de deuterio-aprendizagem.

5.2 - Deutero-aprendizagem

Em Bali Bateson dedicou-se principalmente a mostrar como o caráter de uma cultura era incorporado através do contato da criança com os adultos. Em outras palavras, como uma criança ia progressivamente tornando-se um balinês? A resposta de Bateson a esta questão foi o desenvolvimento do conceito de “deutero-aprendizagem” e, posteriormente, a concepção de um modelo formal que representa as formas como o indivíduo processa a sua informação cultural, ao qual chamou de “sistema de codificação-avaliação” (que já foi visto no capítulo 4).

O conceito de “deutero-aprendizagem”, que poderia ser também representado pela expressão “aprendizagem secundária”⁹¹, aparece explicitamente pela primeira vez num artigo de 1942, “Social Planning and the Concept of Deutero-Learning”⁹², escrito a partir do caminho aberto em Bali, onde Bateson desenvolve a investigação sobre a aprendizagem cultural em diferentes contextos. O desenvolvimento desta investigação vai desembocar no desmembramento dos conceitos que Bateson chamou de “proto-aprendizagem” e “deutero-aprendizagem”. A “proto-aprendizagem” seria o conceito de aprender a dar a resposta correta (ex.: quando aprendemos as sílabas através da memorização) e a “deutero-aprendizagem” seria o conceito de aprender a fazer face às situações similares (ex.: quando aprendemos a utilizar as sílabas e articular frases, agindo como sujeitos). A “deutero-aprendizagem” está relacionada com o “aprender a aprender”. Não apenas aprender a resolver os mesmos problemas já experimentados em situações anteriores, quando cada

⁹¹ Nos textos em língua francesa, esse termo aparece como “apprentissage secondaire” (por exemplo, PAUZÉ, 1996, p. 47), mas eu prefiro utilizar em português o termo mais próximo do original “deutero-learning”, pois a palavra “secundária”, em português, poderia conotar algo de “segunda categoria”, justamente ao contrário que Bateson sugeriu.

⁹² Este artigo foi escrito como comentário ao artigo de Mead, Margaret. *The Comparative Study of Culture and the Purposive Cultivation of Democratic Values*. In: *Science, Philosophy and Religion. Second Symposium*. New York: Harder & Row, Inc., 1942.

resolução é uma simples peça de uma seqüência de procedimentos já conhecidos; além disso, é quando o indivíduo torna-se mais e mais hábil para a resolução de problemas novos, mas de algum modo similares a outros, de um conjunto de problemas que pertençam a “contextos similares”.

Na fraseologia da semigestalt ou da semiantropomorfia, nós podemos dizer que o sujeito está aprendendo a orientar a si mesmo para certos tipos de contextos, ou está adquirindo um “insight” para os contextos de resolução de problemas. No jargão deste paper, nós podemos dizer que o sujeito está adquirindo o olhar para contextos e seqüências de um tipo, preferivelmente que a de outros, um hábito de “pontuar” o fluxo de eventos para proferir repetições de um certo tipo de seqüência significativa (BATESON, 1987 [1942], p. 166).

Bateson reconhece a dificuldade em determinar o significado da expressão “contextos similares” de aprendizado e identificá-los com nitidez no universo cultural humano. Um dos caminhos apontados por ele para identificar tal similaridade seria a comparação do “aprender a aprender” com a aquisição de hábitos a-perceptivos. Estes hábitos a-perceptivos, que são adquiridos através de certos contextos de deutero-aprendizagem, uma vez adquiridos, passam para um nível inconsciente. Passamos a ter, automaticamente, esse ou aquele hábito. Automaticamente temos o hábito, não pensamos! Ao atravessar a rua olhamos, automaticamente, de um lado a outro para ver se vem um carro, ou lembramos de olhar para os lados? Bateson claramente posiciona-se a favor da primeira opção.

Teoricamente, seria possível identificar a aquisição de determinados hábitos a-perceptivos e, conseqüentemente, determinar os “contextos similares” em que eles foram adquiridos através da observação da repetição de experiências de aprendizado em diversos contextos hipoteticamente análogos. Mas não é possível isolar um indivíduo, na sua vida cultural, dos fluxos de eventos de contextos não desejáveis para a experiência. Procurando imprimir um certo ordenamento a sua investigação, Bateson identifica quatro contextos psicológicos de aprendizagem, oriundos dos trabalhos da psicologia

experimental⁹³, que poderiam ser comparáveis àqueles encontrados na observação dos dados culturais:

1. Contextos Pavlovianos Clássicos (a resposta condicionada)
2. Contextos de recompensa instrumental ou de escape (a boa resposta é seguida de uma recompensa)
3. Contextos de evitamento instrumental (o aprendizado de uma resposta está dentro da meta de se evitar uma punição)
4. Contextos de séries e rotinas de aprendizado (o fato de dar sempre a mesma resposta a um estímulo dado).

Nesta perspectiva de análise, Bateson identifica os balineses como condicionados a ver a “satisfação” na própria seqüência de eventos e não na finalização desta seqüência ou na realização de “algo”, ao final. Este hábito aperceptivo é construído através do contexto psicológico de aprendizagem que ele chama de “evitamento instrumental”: “a atitude balinesa pode ser definida através de um hábito, numa seqüência de rotinas inspiradas por uma emocionante sensação de um ‘sempre-iminente’, mas indefinido, perigo”, que os fazem evitar sempre chegar ao fim, às situações limites ou ao clímax. Nossa cultura, em contrapartida, trabalha com a “esperança”, isto é, segundo Bateson, com o contexto de aprendizagem da “recompensa instrumental”. Nós trabalhamos com a esperança de uma grande realização inatingível, fato que os balineses não dão a mínima importância. Entretanto, os contextos de aprendizagem balineses e ocidentais não podem ser identificados da seguinte maneira: os balineses são puramente guiados pela aprendizagem do tipo “evitamento instrumental” e nossa cultura pela aprendizagem do tipo “recompensa instrumental”. Bateson exemplifica sua resistência em atribuir uma característica única para o caráter de uma cultura ou apenas um contexto de

⁹³ Ver HILGARD E. R. & MARQUIS D. G. *Conditioning and Learning*. New York: Appleton Century, 1940 e LEWIN, K. *A Dynamic Theory of Personality*. New York: McGraw-Hill Book, 1936.

deutero-aprendizagem, citando uma passagem de Margaret Mead que qualifica os balineses também dentro de contextos de “recompensa instrumental”, em algumas situações. Da mesma forma, facilmente poderíamos pensar em contextos de “evitamento instrumental” em nossa cultura, diria.

Em 1949, Bateson publica um artigo sobre as suas observações em Bali intitulado “Bali: Value System of a Steady State”. Neste artigo ele retoma conceito de *ethos* e de cismogênese e faz uma análise sobre a cultura balinesa, comparando-a com a cultura *latmul*, utilizando as ferramentas que desenvolveu nos anos que separam sua ida a Bali à publicação deste artigo. Bateson diz que, ao contrário dos *latmul*, os balineses formam uma sociedade que possui padrões etiológicos não-cismogênicos em seu caráter. Para demonstrar esta afirmação, Bateson menciona alguns episódios utilizando as fotografias sob a forma de pranchas (seqüências de fotografias colocadas lado a lado expressando um mesmo tema) presentes em *Balinese Character*, que representam situações significativas na formação do caráter balinês. Neste artigo, ele cita a prancha 47 (BATESON, 1942, p. 48), que mostra o episódio de relacionamento entre mãe e filho, quando a mãe estimula-o sexualmente e a criança vai se tornando progressivamente excitada. Neste episódio, antes deste chegar a qualquer estado de clímax, a mãe passa bruscamente a desestimular a criança, rejeitando-a sem qualquer motivo aparente. Com a repetição dessa experiência, a criança vai desenvolvendo uma desconfiança em relação a qualquer envolvimento mais profundo com a mãe, evitando qualquer possibilidade de “clímax” entre os dois⁹⁴.

⁹⁴ Em 1942, no mesmo ano da publicação de “Social Planning and the Concept of Deutero-Learning” e de *Balinese Character*, Bateson já ensaiava sobre a importância ao papel da aprendizagem e sua relação com os processos intrapessoais do indivíduo. No artigo, “Cultural Determinants of Personality” (escrito em 1942, mas somente publicado em 1944) ele faz uma certa costura de sua visão sobre a deutero-aprendizagem e os processos psicanalíticos descritos por Freud, mas ressalta, em relação a este, uma maior importância do papel da cultura na modulação da personalidade dos indivíduos. Entretanto, o que é importante destacar aqui é a relação do processo de formação do caráter, descrito por Bateson, em comparação com o conceito freudiano de “superego”. Dentro desta costura, Bateson pensa em algumas condições

Dentro de outro contexto, das rixas e das disputas entre os balineses, sempre são utilizadas ritualizações, através das quais os litígios são resolvidos pelo resultado de certos acordos, que incluem o pagamento de multas ou oferendas aos deuses. Isto evita que as disputas cheguem a um “clímax”, evitando assim embates corporais e uma cismogênese desenfreada. Bateson vê essa característica como um processo no qual a cultura vai forjando no balinês um caráter não-cismogênico. Esse caráter foi também observado por Bateson em outros contextos como, por exemplo, da música balinesa, que comparativamente não possui o “clímax” característico da música ocidental. O único evento onde o “clímax” está presente é no transe, diz Bateson em *Balinese Character* (1942, p. 156).

Num artigo de 1946, “Sex and Culture”, Bateson já explanava com muita clareza sobre a modulação cultural do caráter; sobre como a uniformidade ethológica e eidológica de uma cultura é forjada e, enfim, sobre como funciona o sistema de interações culturais concebido por ele. Vimos que Bateson definiu os conceitos de *ethos* e *eidós* a partir do processo de standardização cultural, que pode ser observado através de certas regularidades no comportamento dos indivíduos, identificando assim certos “padrões de comportamento” de um grupo. Fica mais claro entender como essas regularidades são moldadas pela cultura, na medida que entendemos como elas são colocadas em diferentes contextos de proto-aprendizagem. Dentro de uma mesma cultura, existem contextos bem diferentes como, por exemplo, de iniciação, sexualidade, morte etc., tendo em vista a comparação entre eles, é possível identificar certas regularidades ethológicas e eidológicas⁹⁵.

do sistema de aprendizado do caráter cultural idealizado por ele, a saber: que o ato de inculcar as normas culturais seja realizado com o reforço da punição; mas que a pessoa que pune seja um adulto e que haja uma relação afetiva entre a criança e o adulto (BATESON, 1996 [1944], p. 49).

⁹⁵ Estas regularidades não são simplesmente devido a características inatas do ser humano, lembra-nos Bateson, pois podemos encontrar tais regularidades bem diferentes, em diferentes culturas.

(...) ora, é precisamente a este gênero de uniformidade ethológica e eidológica no seio de uma cultura, e às diferenças correspondentes entre culturas, que se fará esperar, em muitos processos postulados por aprendizagem simples, a existência de um mecanismo de deslocamento que fará com que um aprendizado realizado dentro de um contexto possa influenciar o comportamento dentro de contextos bastante diferentes (BATESON, 1996 [1946], p. 87).

Esse mecanismo pode ser representado pelo fenômeno de “transferência de aprendizagem” e pelo cruzamento experimental de aprendizagem que se manifesta entre um contexto e outro que, apesar de diferentes, possuem estruturas formais semelhantes.

O fato de postular a existência de um deslocamento entre um contexto de aprendizagem a um outro nos faz encontrar um sistema teórico que permite falar de mudanças no nível do caráter, sobretudo nos limites de uma simples adição ou subtração de ligações associativas. Nós podemos ver bastante facilmente que uma teoria deste gênero permite precisar o entendimento quando se evoca qualidades tais como “otimismo”, “pessimismo”, “fatalismo”, “iniciativa”, “nível de aspiração”, etc, e nos faz predizer que qualidades deste gênero, aprendidas por experiência dentro de um contexto dado, puderam se desenvolver dentro de outros tipos de contextos (BATESON, 1996 [1946], p. 88).

O caráter cultural é forjado justamente por um processo de deutero-aprendizagem que transita de um contexto para outro e vai moldando uma uniformidade ethológica e eidológica característica de cada grupo, no que diz respeito à formação de uma “visão de mundo”, por um lado, ligada às respostas emocionais, por outro. As experiências que os indivíduos têm dentro dos diversos contextos de sua cultura vão forjando “respostas emocionais” e “visão de mundo” que se completam e possuem uma certa coerência entre si. Bateson pretende explicar com este processo a existência de uma uniformidade ethológica e eidológica característica de cada cultura humana (caráter cultural). Ele conclui que a proto-aprendizagem realizada dentro de determinados contextos associados, por exemplo, com a sexualidade, transmite-se a outros contextos ligados a domínios bastante diferentes da vida social, como os da iniciação, da morte, do comércio, etc. e vice-versa. Ele pretende construir, de sua incursão teórica, um suporte antropológico para um tipo de hipótese, ligada

à deuteroprendizagem, do processo de moldagem do caráter de uma cultura, na perpetuação de certas características transmitidas de uma geração a outra.

É necessário notar que um bebê balinês é submetido à mesma seqüência formal quando a mãe recusa responder sua cólera que quando ela o priva da satisfação sexual, e que o comportamento da mãe dentro desses dois contextos é resultante de seu próprio passado e de seu caráter tal que tem sido determinados por experiências semelhantes a estas as quais ela mesma submete agora seu filho (BATESON, 1996 [1946], p. 89).

A partir de uma tal análise sistemática dos contextos de proto-aprendizagem e das interpretações nativas desses contextos, que estão implícitas dentro dos dados culturais observados na pesquisa antropológica, Bateson espera elaborar uma ciência formal da cultura (1996, [1946], p. 89).

Em suma, a forma como interpretamos a informação que vem do mundo e de nós mesmos está ligada aos nossos valores culturais e às nossas crenças, que são interiorizadas através da deuteroprendizagem. A interiorização das regras que regem os comportamentos estandardizados numa cultura depende, como vimos, dos contextos de deuteroprendizagem. Se um indivíduo aprende suas lições num contexto cheio de castigos, o conhecimento deste fato pode oferecer indícios sobre a estrutura de seu caráter, na medida que este contexto irá influencia seus hábitos a-perceptivos. Um sistema circular entre hábitos a-perceptivos interiorizados e contextos de “recompensa instrumental”, por exemplo, reforçará as crenças num mundo de “recompensa instrumental”.

"O mundo está construído com base em contextos nos quais eu posso atuar instrumentalmente?" Se consideramos este enunciado, torna-se evidente que o sujeito instrumental, dentro de certos limites, experimentará um mundo no qual suas proposições parecem haver se verificado. Sendo um organismo instrumental, enfrentar-se-á instrumentalmente com o mundo, buscará e responderá àqueles contextos que estão estruturados de forma apropriada e, deste modo, reforçará suas próprias crenças sobre o mundo, como sendo um mundo instrumental. De forma semelhante, um sujeito fatalista ou pavloviano, que crê que não pode fazer nada para promover seus prêmios o evitar seus castigos, atuará de forma tal que mostrará que suas premissas sobre a natureza do mundo são verdadeiras. De fato, estas proposições a respeito do mundo em que vivemos não são nem verdadeiras nem falsas, num sentido objetivo; são mais verdadeiras na

medida em que atuamos com base nelas e falsas se não as compartilhamos. Sua validade está em função de nossas crenças. Os psiquiatras estão muito familiarizados com fenômenos deste tipo. O paranóico cria, através de sua ação, aquelas relações com seres humanos que, de fato, reforçarão suas premissas paranóicas a respeito da natureza dos seres humanos. Se desconfia de todos os seres humanos e atua com base nesta desconfiança, achará que os seres humanos são, basicamente, desconfiáveis. E podemos aplicar as mesmas considerações a todo o conjunto de premissas aberrantes (BATESON & RUESCH, 1965, p.180).

Se pensarmos que há uma graduação de valores para as variáveis, “crença” e “validade”, e que ocorre uma retro-alimentação entre uma e outra, onde um aumento da crença leva a um aumento da validade, teoricamente podemos pensar que chegará num limite onde uma crença máxima será acompanhada de uma validade máxima. Mas, na prática, a validade das experiências chegará num ponto máximo a partir do qual qualquer aumento da crença resultará em experiências que começarão a ser frustrantes para os crentes. Isso resultará o questionamento da visão de realidade ou o questionamento do contexto no qual estamos tendo nossas experiências, o que resultará na procura de respostas através da troca de contextos onde as experiências podem ser validadas. A religião, a ciência, a filosofia, a arte, a família, o trabalho (profissional ou estudante), a terapia, o jogo etc., são os contextos que determinam massivamente a epistemologia de Bateson – suas teorias a respeito da natureza da realidade em que vivemos e suas teorias a respeito da natureza do nosso conhecimento sobre essa realidade.

Seria interessante fazermos, pelo menos, uma pequena reflexão sobre as possíveis implicações dos contextos rituais de proto-aprendizagem na deutero-aprendizagem e na formação de uma uniformidade ethológica e eidológica, em particular, tendo o contexto do ritual do futebol como ponto de referência.

5.3 – A estandardização cultural a partir do contexto do futebol?

Vimos que Bateson, em *Naven*, mostrou primeiramente determinados comportamentos individuais, que considerava relevantes, para tornar claro o contexto em que apreciam, mas, depois, descreveu vários aspectos da cultura *latmul*, como um todo, em que esses comportamentos individuais podiam ser considerados como “estandardizados”. Entretanto, executar esse mesmo movimento dentro do tema abordado por essa pesquisa não é, da mesma forma, recomendado. Tratar do *ethos* do *eidos* da cultura brasileira, observados a partir do contexto ritual dos estádios de futebol, é uma tarefa que ficaria inexoravelmente incompleta. Para executá-la de forma plena, seria necessário um trabalho que fosse dedicado apenas a este objetivo, levando-se em conta a diversidade cultural do país e a necessidade de se comparar diversos “contextos similares”. Como dedicamos esta pesquisa a um outro objetivo, de observar e analisar o sistema de comunicação que ocorre no interior do ritual do futebol, identificando suas mensagens e suas experiências, esse assunto não poderia estar presente senão de forma a apenas indicar algumas possibilidades de análise. Não obstante, eu não poderia deixar de chamar a atenção do leitor para certos aspectos do *eidos* e do *ethos* que tocam diretamente alguns dos conceitos já observados.

Vamos, assim, realizar essa pequena reflexão, considerando os comportamentos e experiências rituais identificadas, no sentido de descrever o contexto cognitivo e emocional presente no ritual do futebol, dentro do qual ocorre, de forma intensa, a incorporação de determinados códigos culturais. Uma vez identificadas algumas características deste contexto, torna-se possível fazer pequenas correlações com a cultura brasileira como um todo. Será que o ritual do futebol poderia exercer um papel importante na deuter-aprendizagem de certos hábitos culturais a-perceptivos?

Teoricamente, não é difícil identificar alguns comportamentos e experiências emocionais com base no que Bateson chamou de *ethos*, em relação aos comportamentos de natureza emocional, ou *eidós*, para aqueles de natureza cognitiva. Mas, para identificá-los de maneira consistente, torna-se necessário aprofundar um pouco mais sobre o significado desses dois conceitos.

Ao examinarmos *ethos* e *eidós*, do ponto de vista desenvolvido por Bateson, principalmente em *Naven*, podemos ver algumas correspondências a conceitos muito próximos, desenvolvidos por outros autores da Antropologia. A palavra “*ethos*” é bem utilizada e popularizou-se na pena de muitos autores; “*eidós*” é uma palavra utilizada somente por Bateson, entretanto, alguns autores trataram de temas que evocam relações muito próximas a este conceito, mas não necessariamente semelhantes.

Clifford Geertz (1971), em *A Interpretação das Culturas*, escreveu um capítulo chamado “Ethos, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados”, onde explica:

O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem.

(...) o ethos torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como a imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica (GEERTZ, 1978 [1971], p. 143).

Das palavras de Geertz, é importante destacar aqui a relação de complementaridade entre estes dois conceitos na construção da realidade de um determinado grupo social. Para ele, há uma relação de coerência necessária, entre o *ethos* e a “visão de mundo” dentro de uma determinada cultura: há a necessidade de se estabelecer um princípio de não-contradição entre o *ethos* de um povo e sua visão de mundo. A visão de mundo está a todo o momento sendo colocada em “cheque” pelas experiências (e certamente pelas experiências

emocionais), a expressão emocional tem que ser intelectualmente razoável, porque deverá estar de acordo com a visão culturalmente estabelecida da realidade. *Ethos* e visão de mundo, para Geertz, são “dois lados” do processo de apreensão da realidade: um não pode existir sem o outro e ambos contribuem para a sua construção, no nível social e no nível do si mesmo. O *ethos* é uma expressão comportamental (emocional) daquilo que um povo concebe no nível do pensamento como a realidade. A resultante desse processo é aquilo que fica no imaginário coletivo com o *status* de realidade: a visão de mundo e a atitude subjacente em relação a ela.

Entretanto, apesar da configuração do *ethos* de uma cultura estar descrita sob uma perspectiva semelhante, entre estes dois autores, o conceito batesoniano de *eidōs*, principalmente naquilo que pudemos observar das proposições colocadas em *Naven*, não pode ser considerado da mesma forma que o conceito weberiano de “visão de mundo”, descrito por Geertz. Bateson descreveu o *eidōs* da cultura *latmul* dando ênfase à forma como eles lidavam com o conhecimento dos nomes totêmicos pertencentes aos clãs, adquirindo tal conhecimento através do exercício de exaustivas rotinas de memorização, decorando os inúmeros nomes e situações míticas encontrada nas estórias, que eram memorizadas em detalhes. Ele relacionou o *eidōs latmul* a um “estilo cognitivo” intelectual, destacando o fato de que este “estilo” podia ser observado em outros contextos da sociedade *latmul*. Antes de ser uma representação para os comportamentos e experiências emocionais, o *eidōs* está mais ligado à idéia de diferentes “estilos cognitivos” de apreensão do mundo.

Para aprofundar um pouco mais na compreensão do *ethos* e, sobretudo, do *eidōs* batesoniano, torna-se necessário acrescentar a esta discussão a definição de duas formas distintas, mas complementares, de apreensão do mundo (realidade) ou a idéia de distintos “estilos cognitivos”: um que apreende o mundo através da experiência e o outro, através da intelecção. Um que poderíamos chamar de “conhecimento por experiência” e o outro “conhecimento por intelecção”.

O conhecimento por experiência é a apreensão do mundo pela vivência propriamente dita, através de um contexto psicológico de tentativa e erro, em que as pessoas reagem como resultado da experiência, substituindo idéias antigas por idéias novas ou criando uma idéia nova para aquilo sobre o qual não havia significação alguma. O erro é percebido através de alguma sensação desagradável, uma sensação de frustração, e o acerto por uma sensação agradável ou pela sensação de realização. O conhecimento por intelecção é a apreensão do mundo através de mensagens (verbais, gestuais, comportamentais etc.), quando a substituição de idéias antigas por idéias novas se faz a partir do momento que as idéias novas “façam sentido” ou façam mais sentido que as antigas, tendo em vista um *background* intelectual necessário para estabelecer tal julgamento. Quando não há tal *background*, o mundo (realidade) somente poderá ser apreendido através da experiência.

Por exemplo, uma mãe emite a mensagem verbal para uma criança: “não coloque o dedo na tomada que dá choque”. A palavra “choque” pode não fazer sentido para a criança e ela, por não ter o *background* intelectual necessário para a compreensão do seu significado, colocará a mão na tomada. Ao experimentar a ação, terá uma sensação desagradável (a dor do choque), passará a conhecer o significado da palavra “choque” e aprenderá que aquela ação foi um erro. As mensagens posteriores que envolverem o conceito “choque” poderão sofrer a análise da intelecção. No contexto humano, em que grande parte das experiências não está relacionada com os fenômenos físicos (choque elétrico, fogo etc.), mas com a interação entre subjetividades, as experiências emocionais assumem um papel fundamental dentro do “estilo cognitivo” do “conhecimento por experiência”. A relação afetiva da mãe com seus filhos é fundamental para a aprendizagem dos códigos culturais que ela tem que transmitir, dentro deste “estilo cognitivo”. Quando uma mãe emite as mensagens verbais, “coma com a colher, não pode comer com a mão”, provavelmente a criança não encontrará sentido em tais mensagens, através da intelecção, pois a atitude natural é a de comer com a mão. Assim, recorrentemente, a criança insiste em comer com a mão e a mãe terá, então,

que reforçar a primeira mensagem com um tom de voz grave ou alto, que transmitirá à criança, através de uma metacomunicação, a relação de descontentamento ou desaprovação da mãe. A sensação desagradável dessa experiência emocional (bronca da mãe) somente se efetivará se houver um vínculo afetivo entre as duas. A partir dessa condição, o conhecimento pela experiência emocional com a mãe fará com que a criança substitua a idéia antiga (comer com a mão) por uma idéia nova (comer com a colher).

Mesmo após um grande número de experiências e a construção de um certo *background* intelectual, o conhecimento por experiência continua sendo um “estilo cognitivo” importante para apreensão da realidade e a experiência emocional passa a ter um papel proeminente na vida adulta. Durante toda a vida, o indivíduo tem que lidar com as interações entre aquilo que existe em seu imaginário com o *status* de realidade e as experiências com a realidade coletiva, que por vezes chocam-se com as suas crenças em algumas “coisas” que estavam com o *status* realidade e estas têm que passar para o campo das ilusões.

O *ethos* de uma cultura é, sobretudo, a forma estandardizada na qual os indivíduos reagem às experiências emocionais, é o “estilo de vida”, nas palavras de Geertz (1978 [1971], p. 146). Pode ser observado na expressão do comportamento de um povo e, em particular, na expressão de suas experiências emocionais e na reação a elas. A forma estandardizada como um indivíduo reage à experiência de “traição” do ser amado tem a ver com o *ethos* da cultura a qual ele pertence. Do mesmo modo, a forma como os torcedores reagem às experiências emocionais e aos comportamentos induzidos durante o ritual do futebol pode nos oferecer pistas sobre o *ethos* da cultura dentro da qual o ritual foi produzido, se considerarmos a noção de estandardização dentro do modelo circular entre o indivíduo e sua cultura. O fato do ritual do futebol brasileiro e, em particular, sua dinâmica, ser mais ou menos cismogênica que a de outros países pode nos oferecer o mesmo tipo de pista.

Se olharmos para os comportamentos e as experiências emocionais como “símbolos”, a “visão de mundo” pode ser definida como a “significação destes

símbolos”: como a explicação cultural atribuída aos comportamentos e às reações emocionais a estes. O *eidos*, entretanto, tem mais a ver com a forma como essa significação é produzida. O *eidos* tem a ver com o estilo cognitivo predominante ou estandardizado num determinado grupo. A significação da reação emocional pode ser produzida através de um quadro intelectual ou pode ser conhecida através de um quadro vivencial (e mesmo ritual). A predominância de um ou de outro estilo cognitivo tem a ver com o *eidos* cultural e pode influenciar a própria significação. Claro que ambos os estilos cognitivos mencionados acima estão presentes simultaneamente na forma de apreensão da realidade de qualquer cultura. Não obstante, pode haver maior ou menor presença de contextos onde ocorra a predominância deste ou daquele estilo cognitivo, e a observação destes fatores, vistos em conjunto, produzirá a configuração de um *eidos* cultural.

Como vamos apreender o *ethos* e o *eidos* senão através da observação do comportamento dos indivíduos em contextos específicos, alerta-nos Bateson. Porém, a transposição interpretativa dessa observação para a configuração de um *eidos* ou um *ethos* cultural é um passo demasiadamente complexo e abrangente, ao meu ver, no que diz respeito às sociedades modernas, como a brasileira. Para realizar o passo adiante e afirmar que as expressões do *eidos* e do *ethos* que podemos observar no futebol representam uma estandardização, seria necessário realizar um intercruzamento de vários contextos de uma cultura, para verificar se uma característica etnológica ou eidológica aparece de maneira estandardizada. Assim, podemos olhar para o comportamento individual dos atores do ritual do futebol com olhos menos inocentes, sem a ilusão de que somente essa observação poderia nos proporcionar a concepção de um *ethos* e um *eidos* para a cultura brasileira como um todo.

Assim, não temos a pretensão aqui de descrever um *ethos* ou um *eidos* da cultura brasileira a partir das observações do futebol e sucumbir à tentação de simplificar o assunto dizendo que o brasileiro é “assim ou assado”. Apenas vamos complementar nossa abordagem do ritual do futebol, na qual observamos determinados comportamentos e experiências, certas configurações dinâmicas

da comunicação ritual, não perdendo a oportunidade de realizar algumas reflexões sobre o *ethos* e o *eidos* da cultura brasileira, mesmo que de maneira periférica ao objetivo desta pesquisa. A expressão dos comportamentos individuais, assim como o estilo cognitivo predominante pode nos oferecer pistas para pensar num processo de standardização e num *ethos* e num *eidos* culturais, sem, no entanto, estabelecê-los. A hipótese de standardização de comportamentos individuais, de Bateson, parece encontrar no ritual do futebol um belo contexto. Através da observação deste ritual podemos observar a expressão de um contexto específico onde conseguimos vislumbrar um processo envolvendo os elementos emocionais e cognitivos ocorrendo de forma dinâmica.

O *eidos* no futebol

A relação de standardização eidológica, possível para Bateson na sua observação de uma sociedade pequena como a *latmul*, não pode ser aplicada, da mesma maneira, para uma sociedade como a brasileira, como justificamos acima, sobretudo se levarmos em conta a dimensão territorial do Brasil e as idiosincrasias regionais.

Dentro desse ponto de vista, uma análise eidológica, no nosso caso, fica restrita à observação de alguns aspectos cognitivos do comportamento envolvido no ritual do futebol, sem, no entanto, estabelecer, de forma objetiva, relações com um padrão geral para a estrutura cultural como um todo. Entretanto, isto não invalida a tarefa de indicar o contexto eidológico do futebol, observando a forma na qual os códigos culturais são assimilados durante a seqüência de rituais a que um torcedor fica submetido. Isto é, a forma como esses códigos são “interiorizados” ou o “estilo cognitivo” em questão. Isto fornece pistas importantes para se pensar na sociedade como um todo.

É possível observar a predominância de um determinado “estilo cognitivo” não-intelectivo dentro dos rituais esportivos e, em particular, no futebol. O

processo descrito como o de interiorização dos códigos, presente no ritual do futebol, envolve a assimilação do aprendizado cultural, o de fazer parte de um coletivo, através do qual o indivíduo gradualmente aprende a ser corinthiano, palmerense, etc. Este processo cognitivo tem nas sensações corporais, ou em última instância, no concreto, sua base epistemológica. Podemos dizer que este processo tem a cognição baseada no concreto ou na experiência de fato. Claro que não podemos pensar nestas duas formas de cognição como processos isolados. Uma é complementar à outra. A significação da experiência é realizada de maneira intelectual: os códigos a serem interiorizados são transmitidos verbalmente e no caso do futebol têm a ver com as histórias do Clube de Futebol para o qual se torce o significado dos símbolos ostentados. Mas a crença nesta significação se dá através de uma base sensorial: o nosso “indicador corporal”.

Qualquer ritual esportivo também envolve o mesmo tipo de base epistemológica e essa mesma característica mencionada para o futebol pode ser estendida. Porém, o ritual do futebol, como já destacamos em sessões anteriores, é particularmente produtor de experiências fortemente sensoriais em decorrência de sua dinâmica. É interessante observar em sociedades ditas modernas e complexas, cuja ciência abstrata exerce um papel tão importante no incremento da vertente intelectual do conhecimento, a presença, com tanta vitalidade, de rituais que se aproximam de uma forma tão tradicional de se adquirir o conhecimento, baseada na experiência concreta e nas sensações físicas. Há algumas reflexões na literatura antropológica sobre um “estilo cognitivo”, de alguma forma, homólogo, cuja base epistemológica está na experiência concreta, que podem contribuir para a compreensão do que poderia chamar de um *eidos* do futebol.

No sistema totêmico, por exemplo, comum em inúmeras sociedades tradicionais (ameríndios, aborígenes australianos, etc.), amplamente estudadas pela Antropologia, o “estilo cognitivo” com base epistemológica no concreto é

bem destacado. Com o devido cuidado, podemos estabelecer algumas relações⁹⁶.

Lévi-Strauss (1962), em *O Pensamento Selvagem*, chamou a atenção para o modelo de cognição ligado ao sensorial e ao concreto. O processo de incorporação dos códigos culturais, no sistema totêmico, que tem como conseqüência a identificação da pessoa com o seu totem, ocorre de tal forma que a pessoa não consegue dissociá-lo de sua própria identidade. A pessoa que pertence ao clã do canguru, citando um exemplo dos aborígenes australianos (ou da onça, relativo aos indígenas brasileiros), considera-se não apenas como parte do canguru, mas sendo um canguru, ela mesma.

O totem possui uma relação especial com todo o clã. Ele é considerado um antepassado comum a todos os integrantes do clã e, ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião, que lhe envia mensagens durante experiências extáticas induzidas em rituais. Estas mensagens são recebidas através da comunicação com esses espíritos ancestrais, normalmente por aqueles que têm a legitimidade para tal tarefa (o feiticeiro, por exemplo). O fato de ser considerado um antepassado é decorrência da lógica do “pensamento mítico”, pois se acredita que, num tempo longínquo (tempo mitológico sincrônico), os homens e animais podiam casar-se. Deste casamento surgiram os clãs e sua associação com os totens correspondentes. No totemismo, os sujeitos têm um sentimento muito vivo de afinidade física e psicológica com os seus totens e a obrigação de perpetuar alguns tipos de condutas determinadas a cada clã. De modo geral, os clãs do crocodilo, da cobra, do tubarão, por exemplo, têm uma natureza belicosa e os ligados a animais inofensivos têm uma conduta pacífica. A equivalência simbólica entre o comportamento no animal totêmico e dos indivíduos do clã correspondente, entretanto, não se manifesta de uma forma direta. A lógica que

⁹⁶ O totemismo, grosso modo, é um sistema de organização social no qual o grupo familiar (clã) é constituído em torno a um totem. O totem é um “ente” simbólico representado, via de regra, por um animal da fauna local (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente por um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou o trovão).

rege essa correspondência pode estabelecer uma relação indireta ou uma homologia entre natureza e cultura.

O processo responsável pela incorporação do código que associa o totem à sua própria identidade tem, de um lado, a mitologia, pois ela explicita o código propriamente dito, quando conta que o canguru foi um ancestral na origem (mitológica) de seu grupo familiar e, de outro, alguns rituais que produzem fortes experiências sensoriais, quando é associada à experiência sensorial a significação de “ser” um canguru. Este sentimento de “ser” um totem e de pertencimento a um coletivo é reforçado, ainda, por outros aspectos, como os nomes são dados aos integrantes do clã⁹⁷. Entretanto, as experiências sensoriais rituais são fundamentais para a interiorização desse pertencimento.

Lévi-Strauss fala desse “estilo cognitivo”⁹⁸, que chamou de “pensamento selvagem”, entretanto, não como o “pensamento dos selvagens”, indígenas ou aborígenes, mas como um pensamento em estado selvagem, como um “estilo cognitivo” com base na experiência vivida, presente também nas sociedades modernas. Não é uma forma de pensar primitiva ou restrita a povos que já foram

⁹⁷ O nome próprio parece explicitar a lógica da noção de individualidade, como a presente nas sociedades modernas, ou de pessoa, como na sociedade tradicional. No caso do nome de família, em nossa sociedade, este traz uma ligação do indivíduo ao grupo (ao seu clã), porém através de uma lógica na qual o primeiro nome traz o “eu sou”, e o sobrenome traz o “nós somos”, e o conjunto identifica um indivíduo, como seu grupo, mas de maneira unívoca e individual. No caso do *barramundi-nada-na-água-e-vê-um-homem*, sua correspondência ao clã é indissociável, sendo que suas características mais ou menos particulares, são trazidas por adjetivos e por verbos, cujo sujeito é sempre o peixe *barramundi*, que é o totem do clã.

⁹⁸ Lévi-Strauss (1976 [1962], p 19-55) refere-se ao “estilo cognitivo”, com base epistemológica no concreto, como capaz de produzir o conhecimento indispensável para sobrevivência das culturas tradicionais em seu meio ambiente, ao qual chamou de “ciência do concreto”. Ele defende a idéia que este conhecimento, apesar de produzido por uma lógica diferente àquela decorrente da ciência moderna, produz informações e um aprendizado que pode ser classificado como científico, produzindo uma classificação das plantas e animais da flora e fauna local, equivalente à nossa taxonomia, mais complexo e mais adaptado ao seu uso que o da nossa ciência (LÉVI-STRAUSS, 1976 [1966], p. 52).

classificados como tal, mas uma importante forma de apreensão do mundo acessível e presente em todas as culturas.

(...) o “pensamento selvagem”, que não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva, ou arcaica, mas o pensamento no estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado a fim de obter um rendimento. Este apareceu em certos pontos do globo e em certos momentos da história e é natural que Comte, privado de informações etnográficas (e do sentido etnográfico, que apenas a coleta e o manejo de informações deste tipo permitem adquirir), tenha tomado o primeiro, sob sua forma retrospectiva, como um modo de atividade mental anterior ao outro. Compreendemos melhor hoje que os dois possam coexistir e se interpenetrar (...) (LÉVI-STRAUSS, 1976 [1966], p. 152).

Jack Goody (1977), em *Domesticação do Pensamento Selvagem*, diz que é possível focalizar a atenção da questão da existência de diferentes “estilos cognitivos” num “divisor de águas”, que determinou a “domesticação do pensamento selvagem”: a “razão gráfica”, que veio a partir do advento da escrita. Segundo ele, as transformações na organização social sofrem influência direta das transformações fundamentais produzidas pela evolução dos meios de comunicação. Ele descreve esse processo, sobretudo com relação à passagem da oralidade para a escrita como uma “domesticação do pensamento selvagem”. Esta passagem teria desencadeado o movimento do *mythos* à história, no sentido literal destes dois termos, pois a capacidade de memória da escrita, isto é, da acumulação do conhecimento no meio gráfico, propiciou ao homem uma “visão diferente do universo e dos deuses, tornando perceptíveis as *contradições* encontradas nos mitos” (GOODY, 1988 [1977], p. 22), minimizando o papel de memorização que os ritos possuem, provocando a desritualização no processo de aprendizagem. Com isso, os rituais perderam a importância e com eles, ao meu ver, as experiências sensoriais, no que diz respeito ao processo de aprendizagem.

Entretanto, mesmo em sociedades modernas e letradas como a nossa, os rituais e as experiências sensoriais permanecem como meios de se adquirir e transmitir conhecimento, se bem que com uma importância distinta em relação ao papel que assumem nas sociedades tradição oral.

Goody nos traz uma idéia fundamental sobre o assunto, ao associar os “modos de comunicação” e os “estilos cognitivos”, dizendo que são conceitos, na verdade, com mais afinidades do que se pode imaginar num primeiro momento. Os “estilos cognitivos” são, na verdade, para Goody, determinados pelos modos de comunicação.

Apesar de vivermos numa sociedade onde a escrita predominou durante muitos anos (não sei se predomina ainda hoje), o “estilo cognitivo” envolvido no “conhecimento por experiência” é presente. As nossas observações sobre as experiências sensoriais durante uma partida e, sobretudo, o “sistema de comunicação” existente no ritual do futebol parecem corroborar com essa idéia. E o “conhecimento por experiência” (com base nas sensações físicas e, portanto, no concreto) sobrevive nas sociedades onde a escrita se desenvolveu, através da produção desses (e de outros) rituais e de “modos de comunicação” que os propiciam.

Não é raro o fato das torcidas de agremiações esportivas serem representadas por animais e, em particular, as dos clubes de futebol no Brasil serem representados dessa forma. Existem torcedores representados pela macaca (Ponte Preta), urubu (Flamengo), porco (Palmeiras), galo (Atlético Mineiro), gavião (torcedor organizado pertencente a Gaviões da Fiel, do Corinthians), etc. Os ícones que representam estes animais são exibidos pelas torcidas e os códigos que fazem a ligação simbólica destes animais com as torcidas são incorporados no processo, já descrito, relativo à dinâmica dos rituais do futebol.

Não quero dizer com isso que os torcedores sentem-se eles mesmos, como porcos, gaviões, galos etc., assim como os membros das sociedades de tradição oral sentem-se em relação aos seus totens, obviamente. Mas, sim, que o processo de incorporação dos códigos que fazem a associação do indivíduo ao coletivo (códigos estes diferentes, claro), são adquiridos levando-se em conta um “estilo cognitivo” homólogo, através do conhecimento por experiência no qual a “experiências sensorial” exerce um papel fundamental.

O *ethos* no futebol

O *ethos*, da mesma forma que o *eidos*, é descrito a partir de certos detalhes do comportamento de um povo, observados no nível individual, que se encontram estandardizados na cultura como um todo. Diferentemente do *eidos*, entretanto, não são os elementos de um ou de outro estilo cognitivo que devem ser observados e sim os elementos afetivos e emocionais, isto é, como um povo reage, estandardizadamente, a determinadas experiências emocionais, tendo em vista a observação do comportamento individual em contextos similares. Bateson fez a observação do *ethos* entre os *latmul* quando descreveu a forma como os homens reagem ao comportamento das mulheres (e vice-versa) e a cismogênese complementar que incrementava o contraste do comportamento entre os sexos, isto é, o contraste ethológico entre os sexos.

Bateson diz que o processo cismogênico recai mais sobre os comportamentos ligados ao *ethos* que sobre os do *eidos*. Não é por acaso que um padrão ethológico é criado por uma cismogênese e restrito por outra, conforme observado por Bateson na cultura *latmul*.

Quando Bateson observou o *ethos* na sociedade *latmul*, não havia, todavia, desenvolvido algumas de suas ferramentas conceituais, em particular, uma fundamental para entender o processo de estandardização que está representada pelo conceito de deutero-aprendizagem. Um determinado comportamento emocional, no caso do *ethos*, torna-se um padrão cultural quando é vivenciado em alguns contextos similares, quando se torna um hábito a-perceptivo. Um sujeito aprende a aprender a reagir emocionalmente diante de determinadas situações quando essa reação foi deutero-aprendida em contextos similares e tornou-se uma resposta para muitas experiências emocionais, não importando mais o contexto.

Graças à realidade criada no ritual do futebol, fruto da indução de alguns erros na codificação-avaliação dos níveis lógicos dos atos do “jogo” e dos atos da vida cotidiana, por um lado, e de si mesmo em relação ao ambiente (clube),

do outro, as experiências deste ritual se aproximam (logicamente) das que as pessoas vivem em outros contextos da vida brasileira e esse conjunto forma um sistema de deutero-aprendizagem. No conjunto destes contextos ela aprende a aprender a reagir a certas situações como, por exemplo, diante da “imponderabilidade” e “injustiça” das situações encontradas no ritual do futebol. Comportamentos como o da religiosidade, da mandinga (“pensamento mágico”), do ludíbrio, do incentivo, da auto-afirmação, da agressão simbólica, do desespero, da agressão física, da comemoração etc., são utilizados para lidar com tais situações, no contexto do futebol.

Mas qual dos comportamentos que encontramos no ritual do futebol poderia ser pensado como estandardizado na cultura como um todo? Esta é uma pergunta cuja resposta é muito complexa. Além das dificuldades já colocadas anteriormente, que dizem respeito às dimensões de uma sociedade como a brasileira e suas particularidades regionais, há ainda uma outra. Se o processo de estandardização tem a ver com as experiências em contextos similares, há ainda a dificuldade, que Bateson mencionou, de identificar os contextos similares nas sociedades humanas. Assim, alguma relação com outros contextos possivelmente similares, que estariam cooperando para um padrão ethológico na sociedade brasileira, teria que ser indicada.

No início da nossa abordagem com o ritual do futebol, no capítulo 1, citamos o conceito maussiano de “fato social total”, no qual algumas esferas da vida social poderiam interpenetrar-se. Podemos pensar neste fato também em termos de contextos similares. Vimos que o conceito de “contexto” foi pensado em termos de proto-aprendizagem e deutero-aprendizagem. Podemos pensar então o futebol, como um contexto de proto-aprendizagem, que vem formatando certas reações emocionais diante de determinadas experiências como, por exemplo, a da imponderabilidade da realização diante da possibilidade da injustiça. Injustiça em relação àquilo que é pensado como realidade no imaginário do brasileiro.

Uma das coisas mais difíceis na vida cotidiana é lidar com a frustração, quando as “imagens de realidade” do imaginário de um indivíduo chocam-se

com as experiências do dia-a-dia, com a realidade do imaginário coletivo. Esse “choque” muitas vezes é doloroso. Literalmente doloroso, no caso da criança que não tem o *background* intelectual necessário para a compreensão do significado da palavra “choque” e, ignorando a mensagem verbal da mãe, colocará a mão na tomada e aprenderá com a experiência. Num processo normal, uma nova imagem de realidade (idéia) então substitui a primeira que sofreu uma experiência de frustração. Porém esta substituição nem sempre é realizada de forma “tranqüila”. No futebol, isso pode ser observado com uma reação através de comportamentos de reclamação, desespero e agressão física. Entretanto, dentro deste contexto ritual, estas reações ocorrem dentro de um certo controle institucional.

No contexto da realidade brasileira nem sempre é fácil lidar com a “imponderabilidade da realização diante da possibilidade da injustiça”. Um comportamento importante dentro do ritual do futebol brasileiro, no qual os indivíduos “aprendem a aprender” a valorizar diante das situações de imponderabilidade e injustiça, é o ludíbrio. A torcida brasileira valoriza demais o jogador driblador. A realização do torcedor é alcançada, muitas vezes, pelos dribles que este tipo de jogador dá no adversário e a sua “imagem de realidade” (que o seu time é o melhor) é confirmada desta forma, preferivelmente, às vezes, ao gol e à vitória propriamente dita.

Um exemplo emblemático na história do futebol brasileiro de um jogador desse tipo é Mané Garrincha. A própria expressão pela qual Garrincha tornou-se conhecido representa a experiência emocional mais marcante que o seu comportamento nos gramados induzia nos torcedores: a “Alegria do Povo”. Ele simbolizava o próprio ludíbrio da imponderabilidade e da injustiça de um mal resultado no futebol, pois mesmo que a vitória fosse incerta, seus dribles eram certos e faziam o torcedor alegrar-se e se realizar na “zombaria” e na “humilhação” que tais atos causavam ao adversário. Muito já se escreveu sobre Mané Garrincha no Brasil, muitas crônicas esportivas e alguns livros. Dentre eles destaque *Mané Garrincha. O anjo torto*, de Telmo Zanini (1985), cujo título expressa bem o que sua figura representa perante o torcedor. A palavra “anjo”

faz referência à sua capacidade de gerar alegria nos torcedores e “torto” faz referência às suas pernas tortas, que representava iconicamente sua vida pessoal, ligada a uma forte instabilidade emocional e financeira e à dependência química do álcool, que deflagrou sua morte aos 49 anos. Referindo-se ao episódio de seu enterro, quando uma verdadeira multidão invadiu a igreja do Cemitério de Pau Grande, distrito de Magé (onde nasceu), o autor diz: “Garrincha nunca quis ser bem sucedido, um vitorioso como Pelé. Ele teve coragem de invariavelmente driblar a matéria [vida material], e por isso tanta gente foi chorar por ele”. Apesar de sua vida pessoal, o mito sobre Garrincha construiu-se nos gramados, quando representou como ninguém um dos comportamentos mais valorizados no jogo do futebol: o ludíbrio.

Nos anos sessenta, uma das “fases de ouro” do futebol brasileiro, os dois maiores “heróis do gramado” eram Pelé e Garrincha. Mas representavam comportamentos bem distintos. Pelé, apesar de driblar muito bem, representava o jogador mais objetivo e vitorioso, um recordista em títulos na história do futebol mundial, que dispensa maiores descrições. Na vida pessoal, Pelé era o “moço bem comportado”, a antítese de Garrincha. Pelé representava melhor o “drama” que descreveu DaMatta: “a luta entre o “destino” coletivo em direção à pobreza e a possibilidade de reação individual em direção à glória”. Ninguém representou esta possibilidade de glória individual, partindo do contexto do futebol, como Pelé. Garrincha, apesar de conhecido por gostar mais de driblar do que de marcar gols, era também um vitorioso nos gramados. Ninguém se esquece que na Copa do Mundo de 1962, ele foi o grande protagonista da conquista do Brasil, com importantes gols marcados e passes decisivos. Nesta Copa, na ausência de Pelé, ele assumiu a figura da objetividade do craque, que joga pra vencer. Sem falar de muitos outros títulos que tem pelo Botafogo, clube que defendeu na maioria dos anos de sua carreira como jogador.

O torcedor valoriza o comportamento do jogador “driblador”, mas aliado à objetividade de buscar a vitória, desde a época de Garrincha e principalmente hoje em dia. Muitos jogadores já estiveram prestes a substituir a figura que representa Garrincha. Um dele foi Denílson, que esteve na Seleção Brasileira da

Copa de 1998 e caiu nas graças do torcedor pelos seus dribles, mas que não tinham muita objetividade e, portanto, não representou o comportamento que o torcedor brasileiro mais aprecia (não tendo sido campeão como Garrincha). Outro exemplo mais recente é de Felipe, do Flamengo, que também encanta a torcida com seus dribles desconcertantes, mas que ficou marcado pela derrota do Flamengo na final da Copa do Brasil de 2004, para um time sem tradição como o Santo André. Na partida final, seus dribles não evitaram o grande desespero da torcida do Flamengo com esta derrota, expressa na gestualidade do torcedor na prancha 30 (p. 88). Há, porém, um jogador que promete “encarnar” o “drible com objetividade”, comportamento mais valorizado do torcedor, que é o Robinho do time do Santos. Ele foi Campeão Brasileiro com o Santos em 2002 e 2004, cujo drible está representando o comportamento de ludíbrio na prancha 12 (p. 71). Este drible, depois de aplicado várias vezes no adversário (chamado de “pedalada”), culminou no pênalti que gerou um gol importante na conquista do Campeonato Brasileiro de 2002.

A religiosidade, a mandinga, a auto-afirmação, a agressão-física etc., são comportamentos presentes na cultura brasileira como um todo. Entretanto, há um comportamento que eu me arriscaria a indicar, numa investigação quanto à estandardização na cultura brasileira tendo em vista a proto-aprendizagem realizada no contexto do futebol: o ludíbrio, associado à experiência emocional da alegria. Mas não o ludíbrio sem objetivo e sim aquele que é capaz de driblar a “imponderabilidade da injustiça” em direção à glória e à alegria.

Conclusão

Considerando a proposta inicial desta pesquisa, de descrever e analisar as experiências rituais do futebol, em particular as “experiências sensoriais” e as do êxtase, e observando a dinâmica de comunicação deste ritual (sob o ponto de vista de alguns conceitos batesonianos), vale a pena retomar alguns pontos para, em seguida, indicar alguns possíveis desdobramentos.

Em primeiro lugar, gostaria de destacar a importância da multidisciplinaridade contida na obra de Gregory Bateson, dentro da qual a mistura de “ingredientes” sempre foi a tônica. Sua obra atraiu muitos admiradores em diversas áreas do conhecimento. Ele adentrou nos campos da Antropologia, da Psicologia e da Semiologia levando consigo sua inquietação quanto à compreensão dos processos envolvidos nas interações humanas e dos sistemas que deles participam. O projeto de construção de uma Epistemologia da Comunicação, capaz de dar suporte à compreensão de tais sistemas, foi sua grande preocupação. Bateson nunca se estabeleceu como professor catedrático de uma única instituição, ao invés disso, deixou uma obra única, fruto dos caminhos onde suas inquietações o levaram, desde os estudos antropológicos na Nova Guiné e em Bali, às investigações sobre a esquizofrenia, no *Veterans Administration Hospital* de Palo Alto, ou aos seus estudos sobre a capacidade de comunicação animal, no Zoológico Fleishhacker de São Francisco.

O tema que venho estudando, o êxtase, é essencialmente um objeto de estudo multidisciplinar. A descoberta da obra de Bateson e o relacionamento de suas idéias com o contexto de indução das experiências do êxtase no ritual do futebol foram uma experiência entusiasmante. Entusiasmo que pode ter sido responsável por direcionar esse trabalho, sobremaneira, à obra de Bateson e por ter deixado de abordar outros autores, principalmente em relação ao futebol propriamente dito. Mas a aplicação das idéias de Bateson na abordagem do êxtase, dentro de um ritual como o do futebol, foi uma experiência enriquecedora para mim e espero ter conseguido transmitir para o leitor um pouco dessa sensação. Há muito tempo me interesso pelas experiências extáticas e hoje tenho a gratificante percepção de que as conheço um pouco melhor.

Levando-se em conta que pode haver uma gama relativamente grande de experiências representadas pela palavra “êxtase”, conforme sua significação etimológica (“sair de si mesmo”), a presença destas em diferentes contextos culturais pode ser considerada como uma característica que evidencia um elemento de “similaridade” ente eles. Se considerarmos os locais onde essas experiências são induzidas por uma dinâmica de comunicação do tipo cismogênica, os pontos de similaridade aumentam ainda mais. Uma das conseqüências das relações que foram feitas neste trabalho é a possibilidade de ver nas experiências extáticas ou mesmo nas experiências fortemente sensoriais uma referência para estudos comparativos entre os “contextos rituais” onde estas experiências são induzidas.

Tenho consciência de que foram propostas neste trabalho algumas idéias que, por serem novas, possuem um componente de risco bastante alto, como, por exemplo: a presença da cismogênese no ritual do futebol e suas implicações na indução das experiências extáticas e, sobretudo, a abordagem semiológica da crença, feita na sessão 4.2. Fiz tais relações em busca de um modelo que pudesse explicar algo que supunha por intuição: que as sensações corporais são importantes ingredientes para se crer numa determinada realidade e que as experiências fortemente sensoriais e as do êxtase são mecanismos rituais eficientes na incorporação dos códigos culturais. As discussões que estas idéias podem provocar, inclusive as críticas, serão bem-vindas para que seja possível avançar na compreensão dessas questões.

Se aceitarmos a tese de que dentro dos contextos rituais extáticos é intensa a aprendizagem dos códigos culturais, fruto das características sensoriais dessas experiências, e que as experiências fortemente sensoriais podem servir como referência para identificação de similaridades em alguns diferentes contextos, é possível pensar em alguns estudos comparativos importantes. Digo isto, pois percebo uma perspectiva de trabalho levando-se em conta esta idéia relacionada à questão da aprendizagem. Um dos mais importantes conceitos de Bateson, a meu ver, para se levar adiante um estudo comparativo, é o de deutero-aprendizagem. Tal conceito, porém, foi pouco

explorado aqui, pois focalizamos a atenção num contexto específico. É possível utilizá-lo, por exemplo, para se comparar contextos onde estão presentes as experiências do êxtase induzidas com e sem o consumo de substâncias psicoativas. Se levarmos em conta a principal característica apontada por Bateson em relação à deutero-aprendizagem – “a existência de um mecanismo de deslocamento que fará com que um aprendizado realizado dentro de um contexto possa influenciar o comportamento dentro de contextos bastante diferentes” –, estudos que buscam a identificação de possíveis similaridades, principal fator de dificuldade apontado por Bateson, podem ser vislumbrados. A identificação de similaridades entre contextos aparentemente diferentes e, em particular, levando-se em conta as experiências do êxtase, dentro da perspectiva de indução de experiências fortemente sensoriais, conforme exposta nesta pesquisa, abre o campo para novas investigações, em especial, de cunho comparativo.

Por outro lado, o desenvolvimento de uma pesquisa que siga dentro do contexto do futebol, a partir do ponto onde esta parou, no sentido de encontrar similaridades com outros contextos da vida brasileira e de se identificar um “caráter” brasileiro, mas a partir as idéias de Bateson, também pode ser uma boa perspectiva.

Eu, particularmente, sinto-me como um visitante dentro da área da pesquisa antropológica que aborda o futebol, onde existem verdadeiros “craques”, que fizeram trabalhos muito mais completos que este. Na verdade, minha motivação de pesquisa está mais direcionada na busca do entendimento das conseqüências das experiências rituais do êxtase e, neste sentido, o futebol mostrou-se revelador.

Bibliografia

“ÊXTASE”. In: Bailly, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1950.

“ÊXTASE”. In: Brandão, Junito. *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1992.

“ÊXTASE”. In: Encyclopaedia Universalis, Thesaurus. Paris, 1975, vol. 19.

“ÊXTASE”. In: *Le grand Robert de la langue française*. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Montréal: Le Robert, 1985.

“ÊXTASE”. In: Liddell, H. George & Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BATESON, Gregory & MEAD, Margaret. *The Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York: N. Y. Academy of Science. Special Publications 2, 1942.

BATESON, Gregory & RUESCH, Jurgen. *Comunicacion*. La matriz social de la psiquiatría. Buenos Aires: Paidós, 1965. Original de 1951.

BATESON, Gregory. Bali: Value System of a Steady State, in: *Steps to an Ecology of Mind*. Northvale: Jason Aronson, 1987. Original de 1949.

BATESON, Gregory. Cultura Contact and Schismogenesis. In: *Steps to an Ecology of Mind*. Northvale: Jason Aronson, 1987. Original de 1935.

BATESON, Gregory. Experiments in Thinking About Observed Ethnological Material. In: *Steps to an Ecology of Mind*. Northvale: Jason Aronson, 1987. Original de 1940.

BATESON, Gregory. Les déterminants culturels de la personnalité, in Donaldson, Rodney E. (ed.). *Une Unité Sacrée*. Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit. Paris: Éditions du Seuil, 1996. Original de 1944.

BATESON, Gregory. *Mind and Nature*. London: Flamingo, 1985. Original de 1979.

BATESON, Gregory. Morale and National Character. In: *Steps to an Ecology of Mind*. Northvale: Jason Aronson, 1987. Original de 1942.

BATESON, Gregory. *Naven*. The culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the “naven” ceremonial. Standford: Standford University Press, 1965. Original de 1936.

BATESON, Gregory. Sexualité et culture, in Donaldson, Rodney E. (ed.). *Une Unité Sacrée*. Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit. Paris: Éditions du Seuil, 1996. Original de 1946.

BENOIT. Jean-Claude. *Double Lien, Schizophrénie et Croissance*. Gregory Bateson à Palo Alto. Toulouse: Éditions Érès, Col. Relations: 2000.

BERGER, P. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1999. Original de 1966.

BIRDWHISTELL, Ray L. *Kinesics and Context*. Essays on Body Motion Communication. Philadelphia: Univ. Pennsylvania Press, 1970.

BOURGUIGNON, Erika. Introduction: A framework for the comparative study of altered states of consciousness. In: Religion, Altered States of Consciousness. Columbus: Ohio State University Press, 1973.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. Original de 1979.

DAMATTA, Roberto. *Universo do Futebol*. Esporte e Sociedade Brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1982.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Original de 1960.

DURAND, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Parir: Presses Universitaires de France, 1964.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Original de 1951.

GASTALDO, Édison Luis. *A Nação e o Anúncio*. A representação do “brasileiro” na publicidade da copa do mundo. Tese de Doutorado apresentada no PPG em Multimeios da Unicamp, 2000.

GASTALDO, Édison. *Pátria, chuteiras e propaganda: o brasileiro na publicidade da copa do mundo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

GEERTZ, Clifford. "Ethos", Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados, in: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. Original de 1973.

GEERTZ, Clifford. Por Uma Teoria Interpretativa da Cultura, in: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. Original de 1973.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1983. Original de 1959.

GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. Original de 1974.

GOFFMAN, Erving. Fun in games, in: *Encounters*. New York: Bobbs-Merrill, 1961.

GOFFMAN, Erving. *Ritual de la Interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970. Original de 1967.

GOODY, Jack. *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1986.

GOODY, Jack. *Domesticação do Pensamento Selvagem*. Lisboa: Editorial Presença, 1988. Original de 1977.

GUEDES, Simoni Lahud. *O Brasil no campo de futebol: estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro*. Niterói: EDUFF, 1998.

HALL, Edward T. *A Dimensão Oculta*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. Original de 1966.

HALL, Edward T. *La dance de la vie*. Temps cultural, temps vécu. Paris : Ed. Seuil, 1984. Original de 1983.

HALL, Edward T. *The Silent Language*. Greenwich: Fawcett Publications, 1959.

HOUSEMAN Michael & SAVERI Carlo. *Naven ou le donner à voir*. Essai d'interprétation de l'action rituelle. Paris: CNRS-Éditions, 1994.

- JACKSON, Don. The Question of Family Homeostasis. In: *Communication, Family and Marriage*. Palo Alto: Science and Behavior Books, 1968. Original de 1957.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional, (2. ed.) 1976. Original de 1962.
- LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977 Original de 1971.
- LIPSET, David. *Gregory Bateson*. El legado de un hombre de ciencia. México: Fondo de Cultura Económica, 1991. Original de 1980.
- MACHADO, Murilo d'Almeida. *O Êxtase: entre a imagem e a palavra*. Estabelecimento de um modelo descritivo para o estudo das manifestações extáticas. Dissertação de Mestrado do PPG em Multimeios da UNICAMP, 1998.
- MARQUES, José Carlos. *O futebol em Nelson Rodrigues*. O óbvio ululante, o Sobrenatural de Almeida e outros temas. São Paulo: Educ/Fapesp, 2000.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: E. P. U., 1974. Original de 1950.
- PAUZÉ, Robert. *Gregory Bateson*. Itinéraire d'un chercheur. Ramonville Saint-Agne: Éditions Èrès, 1996.
- PEIRCE, Charles Sanders. O Ícone, o Indicador e o Símbolo, in: *Semiótica e Filosofia*. Textos Escolhidos. São Paulo: Cultrix, 1972. Original de 1932.
- PIMENTA, Carlos Alberto M. *Torcidas Organizadas de Futebol* Violência e auto-afirmação. Taubaté: Vogal, 1997.
- RODRIGUES, Nelson. *A Pátria em Chuteiras*. Novas Crônicas de Futebol. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RODRIGUES, Nelson. *À Sombra das Chuteiras Imortais*. Crônicas de Futebol. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ROUGET, Gilbert. *La musique et la transe*. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. Paris: Gallimard, 1990. Original de 1980.

SAMAIN, Etienne. Alguns passos em direção a Gregory Bateson. In: Revista Digital *Ghrebh* do Centro Interdisciplinar de Semiótica de Cultura e da Mídia. PUC-SP, março de 2004, www.cisc.org.br/ghrebh/ghrebh5/index.htm1.

SAMAIN, Etienne. Balinese Character (Re)visitado. Uma introdução à obra visual de Gregory Bateson e Margaret Mead. In: ALVES, André. *Os Argonautas do Manguê*. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

SAMAIN, Etienne. Gregory Bateson: Rumo a uma Epistemologia de Comunicação. In: Revista eletrônica permanente *Ciberlegenda* n° 5. Universidade Federal Fluminense (UFF), agosto de 2001, www.uff.br/mestcii/samain1.htm.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1995. Original de 1916.

TOLEDO, Luiz Henrique de. *Lógicas no Futebol*. Dimensões Simbólicas de um Esporte Nacional. Tese de Doutorado apresentada no PPG em Antropologia Social da Usp. São Paulo, 2000.

TOLEDO, Luiz Henrique de. *Torcidas Organizadas de Futebol*. Campinas: Autores Associados, 1996.

TURNER, *Dramas, Fields and Methaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

TURNER, *Schism and Continuity in a African Society*. A study of Ndembu village life. Manchester: University of Manchester Press, 1972. Original de 1957.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974. Original de 1969.

VALA, J. & MONTEIRO, M. B. (cords.). *Psicologia social*. 4ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978. Original de 1960.

WATZLAWICK, Paul. Patterns of Psychotic Communication. In: *Problems of Psychosis*. Amsterdam: Excerpta Medica, 1971.

WILLIAMS, John, DUNNING, Eric & MURPHY, Patrick. *Hooligans Abroad*. London: Routledge, 1992. Original de 1985.

WINKIN, Yves. *A Nova Comunicação*. Da teoria ao trabalho de campo. Campinas: Papyrus, 1998.

WINKIN, Yves. *Anthropologie de la communication*. Paris: De Boeck & Larcier, 1996.

WINKIN, Yves. *La nouvelle communication*. Paris: Éditions du Seuil 1981.

ZANINI, Telmo. *Mané Garrincha*. O anjo torto. São Paulo: Brasiliense, 1984.